

Theodor W. Adorno

Metafisica

Concetto e problemi



A cura di Rolf Tiedemann

Edizione italiana a cura di Stefano Petrucciani



Biblioteca Einaudi

Theodor W. Adorno

Metafisica

Concetto e problemi

A cura di Rolf Tiedemann

**Edizione italiana a cura di Stefano
Petruciani**

Einaudi

Elenco delle abbreviazioni usate nelle note al testo

Le opere di Adorno vengono citate secondo l'edizione delle *Gesammelte Schriften* (a cura di Rolf Tiedemann con la collaborazione di Gretel Adorno, Susan Buck-Morss e Klaus Schultz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970 sgg.) e delle *Nachgelassene Schriften* (a cura del Theodor W. Adorno Archiv, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993 sgg.) con le abbreviazioni qui sotto indicate. Qualora esista, indichiamo anche la traduzione italiana alla quale si rinvia nelle note. Le note riproducono, abbreviandone e sopprimendone un certo numero, quelle apposte da Rolf Tiedemann all'edizione tedesca.

GS 1	<i>Philosophische Frühschriften</i> , 19963.
GS 3	M. Horkheimer e Th. W. Adorno, <i>Dialektik der Aufklärung</i> , 19963 [trad. it. <i>Dialettica dell'illuminismo</i> , Einaudi, Torino 1997]4.
GS 4	<i>Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschdigten Leben</i> , 19962 [trad. it. <i>Minima Moralia</i> , Einaudi, Torino 1979].
GS 5	<i>Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel</i> , 19964 [trad. it. <i>Sulla metacritica della gnoseologia</i> , Sugar, Milano 1974; <i>Tre studi su Hegel</i> , il Mulino, Bologna 1971].
GS 6	<i>Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit</i> , 19965 [trad. it. <i>Dialettica negativa</i> , Einaudi, Torino 2004; <i>Il gergo dell'autenticità</i> , Bollati Boringhieri, Torino 1989].
GS 7	<i>Ästhetische Theorie</i> , 19966 [trad. it.

	<i>Teoria estetica</i> , Einaudi, Torino 1975].
GS 8	<i>Soziologische Schriften I</i> , 19964 [trad. it. parziale <i>Scritti sociologici</i> , Einaudi, Torino 1976].
GS 9.1	<i>Soziologische Schriften II</i> , Erste Hälfte, 1975.
GS 10.1	<i>Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen. Ohne Leitbild-Parva Aesthetica</i> , 19962 [trad. it. <i>Prismi, Aesthetica</i> , Feltrinelli, Milano 1979].
GS 10.2	<i>Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe. Stichworte. Anhang</i> , 19962 [trad. it. <i>Parole chiave</i> , Sugar, Milano 1975].
GS 11	<i>Noten zur Literatur</i> , 19964 [trad. it. <i>Note per la letteratura</i> , 2 voll., Einaudi, Torino 1979]
GS 20.1	<i>Vermischte Schriften I</i> , 1986.
GS 20.2	<i>Vermischte Schriften II</i> , 1986.
NaS 1.1	<i>Beethoven. Philosophie der Musik</i> , a cura di R. Tiedemann, 19942 [trad. it. <i>Beethoven</i> , Einaudi, Torino 2001].
NaS IV.4	<i>Kants "Kritik der reinen Vernunft"</i> (1959), a cura di R. Tiedemann, 1995.
NaS IV.10	<i>Probleme der Moralphilosophie</i> (1963), a cura di Th. Schroder, 1995.
NaS IV.15	<i>Einleitung in die Soziologie</i> (1968), a cura di Ch. Gödde, 1993.

Introduzione

Adorno, ovvero del pensare aperto

di Stefano Petrucciani

1. *Un intellettuale alla ricerca della dialettica.*

Il corso di lezioni sui problemi della metafisica che qui presentiamo al lettore italiano fu tenuto da Adorno, all'Università di Francoforte, nel semestre estivo del 1965, e risale quindi al periodo in cui il filosofo stava scrivendo la *Dialettica negativa*, il libro che può essere considerato senza alcun dubbio il suo testamento filosofico. Le tematiche dell'opera maggiore adorniana sono al centro non solo di queste lezioni, ma anche di altri tre corsi che Adorno tenne nel 1960-61, nel 1964-65 e nel 1965-66, dedicati il primo a ontologia e dialettica, il secondo alle tematiche della storia e della libertà e il terzo a quelle della dialettica negativa e della non-identità. Il corso sulla metafisica (cui Adorno dà il titolo: *Metafisica. Concetto e problemi*) dev'essere letto mettendolo a confronto soprattutto con l'ultima parte di *Dialettica negativa*, che certamente è anche una delle più complesse e di più difficile decifrazione, quella che s'intitola appunto *Meditazioni sulla metafisica*. Nel corso però non troviamo soltanto i temi che Adorno svilupperà in quella sezione dell'opera maggiore, ma una più larga riflessione non solo sul concetto di metafisica, ma anche su molti aspetti centrali della tradizione filosofica occidentale.

Nel caso di un pensatore complesso come Adorno, e di un testo arduo come la *Dialettica negativa*, il poter disporre delle lezioni risulta di grande utilità al fine di una esatta interpretazione di molti snodi del suo pensiero. Nei testi scritti, infatti, e nella *Dialettica negativa* in particolare, la riflessione di Adorno risulta in molti casi di difficile lettura; l'estrema cura che il pensatore francofortese dedica alla ricerca di una pregnante espressione linguistica, le

formule secche e folgoranti alle quali egli spesso ricorre (come per esempio «pensare l'aconcettuale in concetti senza renderglielo simile», «pensare in costellazioni», e tante altre), i paradossi ai quali indulge in modo anche troppo incauto, finiscono in sostanza, mi sembra, per oscurare il suo pensiero piú di quanto non riescano a chiarirlo e a comunicarlo; ed è difficile per il lettore e per l'interprete sottrarsi al loro incantesimo, lasciarsi alle spalle la suggestione linguistica e porre perciò le condizioni per una vera discussione filosofica delle tesi che Adorno sostiene. Di tutto ciò l'interpretazione che in generale si è data della sua filosofia ha risentito, a mio modo di vedere, sin troppo: ed è spesso caduta proprio nell'errore dal quale la decifrazione dei testi filosofici dovrebbe guardarsi maggiormente, quello di ripetere le formule piú o meno suggestive con le quali l'autore si esprime senza tradurle in un linguaggio diverso da quello dell'autore stesso, e senza quindi creare le condizioni per poterle realmente comprendere e, soprattutto, mettere alla prova, vorrei quasi dire verificare. Letto in modo ripetitorio e non critico, come tante volte è accaduto, Adorno finisce per ridursi a un critico del concetto, della metafisica, della razionalità occidentale, che ne svela la segreta parentela col dominio; e finisce per non essere niente piú che una delle tante voci che, ripetendo variamente la grande aforistica nietzscheana, hanno proclamato il congedo dalle strutture portanti della metafisica e della filosofia dell'Occidente, mettendone sotto processo l'idealismo, il logocentrismo, la segreta affinità con la tecnica e con il dominio, l'opera incessante di negazione o persino di repressione dell'Altro e del Diverso. Temi che percorrono in lungo e in largo la discussione filosofica «postnietzscheana» del Novecento, da Heidegger a Derrida, dalla teoria critica al poststrutturalismo, e nei quali rischia di smarrirsi completamente la specificità, la peculiarità, della dialettica negativa adorniana.

Di questa riduzione della sua complessa riflessione filosofica a una formulistica in fondo molto banale, a una retorica ripetitiva quanto sterile, una parte delle responsabilità devono essere addebitate però, e non potrebbe essere diversamente, ad Adorno stesso. La ricezione debole e generica cui la sua filosofia è stata per lo piú consegnata non risale a un qualche complotto, ma si spiega anche col modo, alquanto complicato peraltro, in cui questa filosofia è venuta costruendosi. L'itinerario filosofico di Adorno, ricostruibile

nel suo complesso come incessante ricerca di una dialettica che non si riducesse a quella hegeliana, è infatti decisamente tortuoso. Il primo testo organico, la dissertazione su Kierkegaard pubblicata nel 1933¹, non riesce, per quanti sforzi di lettura si facciano, a risultare più chiaro di quanto non fosse il modello che tutto sommato maggiormente lo ispira, l'enigmatico saggio di Walter Benjamin sul dramma barocco tedesco. Da qui in poi la maturazione filosofica di Adorno segue una via singolare; egli si pone senza alcun dubbio come la mente filosofica più acuta e penetrante nel gruppo degli intellettuali francofortesi, ma al tempo stesso non giunge a definire un proprio orizzonte filosofico compiuto: gli anni Quaranta, che segnano la maturazione di Adorno come filosofo, sono da un lato quelli della *Dialettica dell'illuminismo* (pubblicata nel 1947), cioè di un'opera progettata da Horkheimer e che non sarebbe nata senza di lui, dall'altro quelli del pensiero aforistico che si deposita negli straordinari *Minima moralia* (che escono nel 1951). Bisognerà attendere il 1956 perché quello scrittore dai vastissimi interessi che è Adorno (capace di spaziare dalla filosofia alla musicologia, dalla letteratura alla sociologia e alla ricerca empirica) si decida a pubblicare quello che a mio giudizio resta il suo testo filosofico più organico e più maturo, la *Metacritica della gnoseologia*², opera dedicata alla minuta analisi del pensiero di Husserl e delle antinomie cui esso va incontro, ma che nella prima parte esprime al meglio, e in modo piuttosto organico, i più profondi convincenti filosofici di Adorno. Ma è certo sintomatico il fatto che questo libro husserliano, la seconda monografia filosofica che esca dalla penna di Adorno dopo il *Kierkegaard*, abbia avuto una gestazione spaventosamente lunga: gli studi su Husserl risalgono addirittura agli anni di lavoro adorniano a Oxford (1934-37) e, più indietro, agli studi universitari (è del 1924 la tesi di laurea su *La trascendenza del cosale e del noematico nella fenomenologia di Husserl*). Bisognerà attendere il 1966 perché, con la *Dialettica negativa*, Adorno tenti conclusivamente di dispiegare in modo compiuto e tematico quell'idea di un filosofare dialettico di cui egli cercava l'articolazione e la definizione fin dagli anni Trenta, e che però in qualche modo sembrava sfuggire alla sua presa.

Che il pensiero di Adorno possa essere letto, senza tema di errore, come una incessante e non conclusa «ricerca della dialettica», è mostrato in modo molto evidente dai protocolli dei seminari

dell'Istituto per la Ricerca Sociale e dalle discussioni tra Horkheimer e Adorno che in essi hanno luogo. Particolarmente interessante è una «Discussione sulla dialettica» che risale con ogni probabilità al 1939: mentre Horkheimer, come rileva Adorno stesso discutendo con lui, «rifiuta una determinazione totale, sospesa in aria, dei concetti di “dialettica”, “soggetto” e “oggetto”», Adorno al contrario insiste sull'esigenza di «ricercare un nuovo concetto di dialettica»; e ciò significa, dal punto di vista di Horkheimer, che Adorno vuole recuperare, o conservare, uno spazio autonomo di riflessione sulle grandi questioni della teoresi filosofica, mentre Horkheimer ritiene più proficuo e più praticabile far scendere le idee filosofiche sul terreno di un'analisi interdisciplinare della società e della cultura, dove per una «autonomia del filosofico» non vi è più spazio. «Lei intende la dialettica – dice Horkheimer con intento critico nei confronti di Adorno – come un mezzo per rendere possibile in ultima istanza una sorta di costruzione coerente, in cui bisognerebbe disegnare il destino del rapporto di reciprocità fra trascendenza e immanenza, soggetto e oggetto, idealità e realtà. Dal mio punto di vista, tuttavia, in relazione a questi concetti e ai loro rapporti, si diramano varie analisi in diverse direzioni, e ammetto che non sono in grado di unificare tutto ciò che risulta da queste analisi: per esempio, il suo desiderio di una dialettica mediatrice tra idealismo e realismo non mi sembra realizzabile. Tra i filosofi sono uno di coloro che non ha punti di vista, o meglio, come ho già detto prima, che non possiede la forza per erigere un sistema». Concludendo la discussione, Horkheimer mette ancora a fuoco con grande chiarezza la differenza tra i due reciproci punti di vista: «Lei rinvia sempre alla *x* che chiama dialettica, mentre io mi riferisco allo sviluppo della ricerca scientifica, che almeno non è così interamente indeterminata»³.

Il rilievo critico di Horkheimer, espresso con la franca immediatezza che una libera discussione consente, è tutt'altro che fuori bersaglio: il concetto adorniano di dialettica rischia di rimanere in qualche modo enigmatico, indeterminato, oppure, per altro verso, rischia di finire nel paradosso se si prova a determinarlo. Ma proprio per questo motivo la lettura dei corsi universitari di Adorno, che da qualche anno a questa parte si vengono pubblicando con regolarità, si rivela preziosa: in essi infatti i motivi della dialettica adorniana vengono sottoposti alla non facile prova di dover essere spiegati agli

studenti. Nelle lezioni, rispetto ai testi scritti, cadono quelle difese che una sapiente elaborazione linguistica costruisce; e i filosofemi adorniani risaltano in modo molto più limpido per quello che essi realmente sono; le strutture portanti e anche i punti-limite si vedono in modo molto più trasparente, perché l'onestà intellettuale di Adorno gli vieta, quando si rivolge a un pubblico di studenti, di lasciarsi andare a giochi di prestigio. I motivi del suo pensiero emergono perciò forse meno brillanti, ma in compenso molto più chiari e comunicabili; è quasi come se fossero sottoposti a un'opera di purificazione e di prosciugamento intellettuale che lascia sopravvivere solo ciò che riesce a tradursi in un processo comunicativo trasparente e intersoggettivo. E questo a mio avviso non può che essere un bene: per quanto possa essere difficile, un pensiero ben strutturato deve potersi ripercorrere, in ragionamenti trasparenti, da parte di ciascuno; dove questo non accade, lì è difficile non riscontrare un limite del pensiero stesso.

2. Due concetti di metafisica.

I motivi che in queste lezioni sulla metafisica Adorno svolge, o comunque evoca, sono molteplici, e hanno tutti per il suo pensiero un'importanza non secondaria. A cominciare proprio dalla definizione del concetto di «metafisica», tema al quale Adorno non può sottrarsi se non altro perché, dopo Heidegger e il suo *Was ist Metaphysik?*, la questione di un pensiero filosofico non più metafisico, ovvero che si collochi «oltre la metafisica», è stata posta ed è divenuta un tema di confronto ineludibile per molta parte della filosofia del Novecento. Posto di fronte alla domanda heideggeriana «Che cos'è metafisica?», Adorno, nonostante l'antipatia che da buon dialettico nutre per ogni rigida definizione, non si sottrae al tentativo di dare una risposta.

Come sempre nel caso di Adorno, si tratta però di una risposta non univoca e monodimensionale, ma dialetticamente articolata. In sostanza, e cercando di semplificare, si potrebbe dire che in Adorno il senso di metafisica si viene determinando in due direzioni che si distinguono molto chiaramente l'una dall'altra. Nel primo significato, con «metafisica» si fa riferimento a quelle che sono le strutture forti e portanti, in una certa misura invarianti, della grande tradizione filosofica occidentale; il primo tempo della

riflessione adorniana sulla metafisica consiste dunque nel mettere a fuoco queste strutture, e nel dispiegarne la critica. In un secondo senso, invece, metafisica, o meglio ancora «esperienza metafisica», sta a indicare uno strato che appartiene allo stesso pensiero dialettico-negativo adorniano, il momento in cui il pensiero si spinge ai suoi limiti più estremi, si affaccia sulle «questioni ultime», e quindi si addentra esso stesso nella problematica «metafisica» in un modo però che Adorno definirebbe «non affermativo», irriducibile a quello della tradizione e anzi, in un certo senso, contrapposto ad esso. Se questo è vero, si deve allora trarne la conseguenza che il pensiero di Adorno non è propriamente un pensiero *postmetafisico* (come sarà quello di Habermas, che invece qualificherà esplicitamente il suo procedere come *nachmetaphysisches Denken*)⁴ ma, per dirla con le parole di Adorno stesso, è un pensiero che è solidale con la metafisica proprio nel momento della sua caduta, o, per esprimersi in altri termini, è un pensiero che recupera la questione metafisica proprio nel momento in cui essa non può più venir affrontata nei modi che furono propri della tradizione dominante della metafisica occidentale.

Per quanto riguarda il primo senso del termine «metafisica», ovvero il senso «critico» di cui Adorno si serve per individuare le strutture e i limiti della tradizione filosofica occidentale, esso emerge in queste lezioni con straordinaria chiarezza. Il primo pensatore autenticamente metafisico non è, come si potrebbe pensare, Platone, e neppure prima di lui Parmenide, ma Aristotele; questa tesi piuttosto singolare, la cui «eccentricità» Adorno stesso enfatizza e sottolinea, riposa sul significato preciso e peculiare che, secondo Adorno, al concetto di «metafisica» si deve attribuire: metafisica non è semplicemente il postulare, come accade in Platone, un mondo immutabile, incorruttibile, puramente pensabile e sovrasensibile, al di là del mondo cangiante e corruttibile delle apparenze sensibili (degradato in ultima istanza a «non ente»); metafisica è propriamente il tentativo di pensare in una struttura organica innanzitutto il nesso, la *mediazione*, tra due dimensioni radicalmente eterogenee, è lo sforzo, la tensione a «mettere in salvo» il mondo dell'apparenza molteplice, cangiante, corruttibile accogliendola, strutturandola, fondandola nell'orizzonte di ciò che invece è unitario, stabile, permanente. Si entra propriamente nell'ambito della metafisica, sostiene Adorno, quando per il

pensiero diventa primario e tematico l'impegno ad articolare in una struttura coerente questo rapporto fra eterogenei: «La sfera della metafisica nasce in senso pregnante solo là dove questa tensione diviene essa stessa l'oggetto della filosofia, entra nell'orizzonte del pensiero»⁵. Questa definizione di metafisica si situa quindi, come fa osservare in nota il curatore dell'edizione tedesca, Rolf Tiedemann, sulla stessa linea di quella che incontriamo nelle lezioni del 1962-63 sulla *Terminologia filosofica*: «La metafisica è appunto quel pensiero che non si accontenta dell'esperienza del dato, del fatto, ma che attribuisce invece un'importanza decisiva alla differenza tra fenomeno ed essenza»⁶, e che quindi pone tematicamente il problema della ricerca della mediazione tra questi due momenti.

Certo non sarebbe difficile osservare che, posto in questi termini, il problema della metafisica rischia di presentarsi come fin dal principio insolubile: se il permanente è stretto in un nesso, in una relazione con il mutevole, e se muta ciò con cui il permanente sta in rapporto, come può il permanente non risentire del mutamento di ciò che sta in relazione con esso, e non trasformarsi a sua volta in un mutevole? Per quanto abbastanza ovvia, questa riflessione possiede una stringenza dalla quale non si evade facilmente. E infatti anche Adorno giungerà alla conclusione che, una volta entrati in questo giro di riflessioni, la pretesa metafisica di porre un alcunché di sottratto al mutamento non può essere mantenuta. Ma prima di dar corso ad altre riflessioni su questo punto conviene soffermarsi ancora sul primo senso di metafisica che dalle lezioni di Adorno emerge e sulle problematiche, diverse e ramificate, che ne conseguono.

Caratteristico della metafisica occidentale, dice Adorno, è inoltre il rapporto «ambivalente» che la metafisica intrattiene con quel processo di illuminismo (*Aufklärung*) che, per lui come per Horkheimer, non segna soltanto l'epoca storica alla quale solitamente col termine «illuminismo» si allude, ma è iscritto nella storia dell'Occidente fin dai suoi inizi più remoti; fino da quell'Ulisse che, come vuol mostrare lo straordinario *excursus* dedicatogli nella *Dialettica dell'illuminismo*, del rischiaramento disincantato e demitizzante è l'autentico iniziatore. Nei confronti di questo processo di disincanto e di demitizzazione l'attitudine della metafisica è, come si diceva, ambivalente: per un verso nella

metafisica si esprime proprio il momento della demitizzazione; la metafisica non accetta alcuna credenza irriflessa, non ammette alcuna entità superiore o divina che non si giustifichi di fronte al tribunale della ragione. Ma per altro verso la metafisica è anche il tentativo di salvare, avvalendosi proprio dei mezzi del concetto, ciò che il concetto stesso minaccia di dissolvere o di distruggere: le idee di Platone, dice Adorno, sono divinità secolarizzate – il mitico, il divino, non viene semplicemente negato (come nelle tendenze antimetafisiche, relativistiche, nichilistiche) ma al tempo stesso salvato o, come anche si potrebbe dire, *restaurato* nell'immutabile della metafisica. Nella metafisica intesa in senso pregnante convivono quindi in unità, nota Adorno, il momento critico e quello conservativo⁷.

In questo senso egli può sostenere che alla metafisica inerisce in modo strutturale un momento «affermativo» o, per dirla in modo più esplicito, ideologico: in quanto viene ricondotto a un orizzonte saldo e permanente, l'empirico, ciò che è dato, viene sempre in qualche modo salvato, giustificato⁸; sebbene sia vero al tempo stesso che in questo momento ideologico è insito per così dire dialetticamente anche un potenziale critico (che infatti nel pensiero seccamente antimetafisico, banalmente positivistico o strumentalistico, va perduto): l'esigenza metafisica di commisurare la realtà semplicemente data a qualcosa che comunque la trascende, a un'essenza che sta oltre la sua immediatezza, è proprio quella che apre il varco dove può insinuarsi la riflessione critica, che mette appunto la realtà in contraddizione con un criterio di verità o di razionalità non schiacciato sull'immediatamente dato.

La critica cui Adorno sottopone la metafisica tramandata, però, non si riduce a critica dell'ideologia e non si basa su riflessioni che resterebbero, tutto sommato, estrinseche; al contrario, ha il suo punto di forza e di interesse proprio nel porsi come critica immanente⁹, che esprime quelle difficoltà e aporie in cui il pensiero si imbatte quando prende in esame i teoremi metafisici vagliandoli col loro stesso criterio di rigore. Oggetto dell'analisi, in tutta la prima parte di questo corso, è proprio uno dei teoremi fondanti della metafisica occidentale, il nesso aristotelico di forma e materia, assunto nella sua peculiarità ma anche nel valore paradigmatico che indiscutibilmente gli appartiene. La tesi di Adorno, in sostanza, è

che, nonostante la critica all'idealismo platonico, anche nel pensiero aristotelico si ripropone, sia pure in modo più tormentato e più mediato, quel primato dell'elemento formale, unitario e permanente rispetto al materiale, molteplice e mutevole che costituisce l'elemento di «lunga durata» della tradizione metafisica occidentale e che determina il suo, talvolta esplicito, talaltra più sommerso o nascosto, idealismo. È vero che Aristotele, in quanto critico di Platone, nega che le idee o forme possano avere esistenza separata, e le pensa pertanto come quella sostanza delle realtà individuali che, proprio in quanto ne è la sostanza, non può che essere immanente alle realtà individuali stesse. Aristotele quindi per un verso riconosce, andando oltre Platone, che, per dirla nel linguaggio adorniano, la forma è sempre forma *di qualcosa*, e quindi è mediata dalla materia, è ad essa rinviata. Al tempo stesso però, e contraddittoriamente, Aristotele pone la forma, rispetto alla realtà individuale, come ciò che è propriamente sostanza; e sostanza in Aristotele indica ciò che è Primo, ciò che per essere non ha bisogno della materia, mentre invece la materia ha bisogno della forma o sostanza. Si fonda quindi in Aristotele quella che resterà una tesi fondamentale della metafisica occidentale fino a Descartes, Spinoza e oltre¹⁰, quella per cui la sostanza è ciò che per essere non ha bisogno d'altro, «quod nulla re indiget ad existendum». Ma proprio per questo il pensiero aristotelico appare, alla lettura di Adorno, come attraversato da una contraddizione di fondo che lo Stagirita elabora produttivamente senza però superare realmente: da un lato in Aristotele si esprime con la massima forza, rispetto a Platone, la consapevolezza della mediazione, dall'altro, con la tesi del primato e dell'autosussistenza ontologica della forma o sostanza si finisce per ripresentarla come un essere in sé, e quindi addirittura, dice Adorno, come un immediato. Il primato aristotelico della forma ha il suo coronamento nella dottrina del Motore immobile che, come pura forma incorruttibile, scevra di materia e di potenzialità, pensiero di pensiero, quindi come autentico Primo, regge e fonda, proprio nel senso del concetto di metafisica di cui abbiamo parlato poc'anzi, tutto il mondo sensibile, molteplice, commisto di materia e forma.

Con la dottrina del pensiero di pensiero si mostra in modo del tutto esplicito quello che per Adorno è il segreto non tanto nascosto di ogni tradizionale prospettiva metafisica: il primato della forma, del

concetto, del permanente, rispetto a ciò che è materiale e mutevole, implica sempre un esito idealistico più o meno palese, perché pone l'elemento intellettuale, spirituale, come unica vera realtà: il primato della forma o del concetto è già in modo implicito quel primato dello spirito o della soggettività che sarà proclamato a tutte lettere solo nell'idealismo tedesco.

3. *Dalla metafisica alla dialettica.*

La dialettica, così come Adorno la intende, non è altro che la conseguente messa in crisi di questa gerarchia. Il pensiero che non sia mediato dal suo altro, che non si distingua da esso, non si lascia né pensare né determinare, perché è solo il distinguersi che rende possibile la determinazione («*omnis determinatio est negatio*»); la nozione ultima che sorregge tutto l'edificio aristotelico, il pensiero di pensiero, nella sua tautologia e vuotezza di contenuto, è a rigore impensabile. Come Adorno aveva già scritto con grande chiarezza nella *Metacritica della gnoseologia*, alla quale infatti anche in questo corso rimanda, la stessa nozione del Primo soggiace a una sua ineludibile dialettica immanente, perché pensare alcunché come primo implica già da sempre il rimando a ciò che è secondo, derivato; ma se il pensiero del primo richiede il riferimento a ciò che primo non è, allora si deve riconoscere che il primo dipende dal derivato, si costituisce mediandosi attraverso di esso, e quindi non è un primo ma esso stesso un derivato, un mediato. La forma ha bisogno della materia come il pensiero ha bisogno del pensato, il soggetto dell'oggetto; la pretesa di rompere questo nesso dialettico del reciproco rinvio con la posizione di un primo è tanto teoreticamente fallace (e la critica dell'ideologia *da qui* prende le mosse) quanto socialmente dubbia, perché conferisce dignità (appunto) metafisica al principio della gerarchia sociale e del privilegio del lavoro intellettuale su quello materiale¹¹, cioè appunto ai principî granitici su cui si è edificato da tempi immemorabili l'ordine sociale.

Se alla tradizione metafisica, dunque, viene imputata la sua affinità elettiva con i principî di gerarchia e di dominio, ciò non avviene in Adorno per un pregiudizio politico che guidi la sua riflessione ma, al contrario, per considerazioni immanenti alla logica stringente del concetto: è l'accecamento socialmente preformato che porta il

pensiero, che pure si avvede della mediazione e ne prende coscienza, a toglierla per restaurare un ordine strutturato secondo rapporti di privilegio da un lato, dipendenza dall'altro.

Alla radice di questa struttura, però, vi è ancora qualcosa di più profondo: la forza di gravità che attira il pensiero, anche quando questo vi oppone resistenza, nella direzione dell'idealismo, ha la sua radice in ultima istanza in una sorta di paradosso di fondo. Nei termini di Adorno esso si potrebbe esprimere così: proprio perché non vi è nulla che non sia mediato dal pensiero (anche il concetto del materiale, del sensibile lo è, perché è appunto il *pensiero* del materiale)¹², il pensiero ha la tendenza inarrestabile a trasformare la sua prigione in un privilegio, a intendere un limite (il fatto che non possiamo comprendere l'altro se non riducendolo a noi e alle nostre strutture di comprensione) come un primato. «L'ontologia come dottrina dei concetti fondamentali costitutivi dell'essere non fa in fondo nient'altro che elevare a categorie dell'essere le strutture fondamentali del pensiero stesso»¹³. Tuttavia, quella che per Adorno non è altro che «l'ipostasi delle forme pure del pensiero come forme dell'essere»¹⁴ si radica in un basilare e non facilmente districabile paradosso: «Il paradosso con cui si ha a che fare qui, in ultima istanza, è semplicemente quello per cui il linguaggio o il sistema concettuale che usiamo non può neppure essere da noi feticizzato. Non possiamo parlare di niente se non per mezzo del linguaggio [...] ma anche il linguaggio, come un fenomeno tra gli altri, ricade nell'intera realtà, è esso stesso un momento della realtà e non può essere ipostatizzato rispetto ad essa»¹⁵.

Riprendiamo dunque il filo della riflessione adorniana sul concetto mettendola a tema (il che non sposta sostanzialmente nulla, almeno in questa sede), a partire dal linguaggio. Se è vero che «determinatio est negatio», il pensare o l'esprimere linguisticamente qualcosa rimandano necessariamente a un contenuto, a ciò che si tratta per l'appunto di dire o di pensare e che non è, da parte sua, linguaggio o pensiero. Non si può dunque saltar oltre la mediazione: per essere, il pensare ha bisogno del pensato. Il problema che però a questo punto si pone è come pensare la mediazione stessa; tornando al punto cui abbiamo accennato sopra rileggendo un dialogo tra Horkheimer e Adorno, la questione è come articolare la mediazione tra idealismo e realismo. La risposta che Adorno dà a questo

problema si riassume nello slogan: preponderanza, o primato (*Vorrang*), dell'oggetto¹⁶; ma non lo pone ciò in contraddizione proprio con quella critica del Primo che Adorno stesso ha sviluppato? La questione andrebbe discussa attentamente, perché in effetti, quanto più Adorno inclina verso un materialismo pensato come primato dell'oggetto, tanto più rischia di allontanarsi dalla struttura propriamente dialettica del suo pensiero. Vista più attentamente, però, la tesi di Adorno non si riduce nell'affermazione del primato dell'uno o dell'altro polo, che sarebbe incompatibile con la tesi della mediazione, ma al contrario nella messa in evidenza della peculiare struttura non simmetrica della mediazione stessa.

È vero che non c'è oggettività che non sia concettualmente e linguisticamente mediata, così come non c'è pensiero o linguaggio senza il riferimento a ciò che è pensato o espresso, e che è altro dal linguaggio o dal pensiero. Ma il carattere *asimmetrico* della mediazione rifulge nel fatto che pensiero e linguaggio sono già di per sé anche oggettività, mentre l'oggettività non è di per sé pensiero o linguaggio. «L'oggetto può essere pensato solo dal soggetto, ma resta sempre, nei suoi confronti, un Altro; il soggetto è invece sin dall'inizio anche oggetto in base alla sua costituzione». «Mediazione dell'oggetto significa che non è lecito ipostatizzarlo dogmaticamente, staticamente, ma che è conoscibile solo nel suo intreccio con la soggettività; mediazione del soggetto vuol dire che il soggetto senza il momento dell'oggettività sarebbe letteralmente niente»¹⁷.

La conseguenza che si deve trarre da queste riflessioni, però, e questo è un punto sul quale Adorno insiste incessantemente, non può essere certo quella di ipostatizzare la mediazione come struttura, di farne nuovamente un assoluto. Al contrario, la consapevolezza del carattere mediato della struttura, della forma, della soggettività, spinge a portare innanzi il processo dialettico, a trarne tutte le conseguenze. Adorno si sofferma su questo punto proprio in quello che è uno snodo cruciale di questo corso, il passaggio dalla prima alla seconda parte, che viene introdotta con il riferimento a quel dato storico d'esperienza inespugnabile che è Auschwitz. «Se le forme pure del pensiero, che si mostrano nel modo più compiuto nella logica pura, non sono quell'Assoluto che

pretendono di essere, allora se ne dovrebbe trarre la conclusione – che nel mio libro [*Metacritica della gnoseologia*, N.d.C.] non trassi così esplicitamente come faccio ora; e perciò vorrei farvelo notare – che il pensiero stesso, in quanto è qualcosa di condizionato e di intessuto di condizionatezza, non può essere trasformato da parte sua nell'Assoluto di cui ha sempre svolto la funzione nella metafisica tradizionale»¹⁸.

La dialettica della mediazione, quindi, detronizza il pensiero dal suo piedistallo, e consente di coglierne la complessa mediatezza naturale, sociale, storica. «La possibilità che Husserl disprezza come un “grazioso gioco” – “dal mondo si sviluppa l'uomo, dall'uomo il mondo; Dio crea l'uomo, e l'uomo crea Dio” – può apparire spaventevole soltanto a un pensiero rigidamente fissato su poli opposti, astratto in senso hegeliano. Essa offre un punto di attacco, crudo sí e naturalistico ma per nulla assurdo, al pensiero dialettico che non rappresenta l'uomo e il mondo come due fratelli nemici dei quali l'uno deve affermare a ogni costo di fronte all'altro il diritto di primogenitura, bensì li sviluppa come momenti del tutto, producentisi a vicenda e differenziantisì»¹⁹.

In quanto dissolve la pretesa di porre una qualche verità o principio come statica o come assoluta, la consapevolezza della mediazione, che sembra sottrarre al pensiero ogni saldo *ubi consistam*, pare indurre a un senso di vertigine, e metter capo in fondo alle solite aporie del relativismo o dello scetticismo. Assolutismo e relativismo/scetticismo però, come Adorno ha mostrato con grande chiarezza proprio nel libro su Husserl, sono due fratelli solo apparentemente nemici: il secondo si nutre proprio di quella concezione statica e sovratemporale della verità che il primo cerca in ogni modo di difendere, incorrendo però nelle difficoltà che al suo sodale/antagonista spianano la strada. Dalla falsa polarità in cui il pensiero filosofico torna oggi come ieri a impigliarsi, ora optando per il ritorno a Parmenide e all'Essere, ora invece per il pensiero debole, la filosofia ridotta a conversazione, la scepsti, non si esce se non congedandosi dalla concezione della verità statica e sovratemporale, mettendo in discussione la stessa rigida separazione di genesi e validità, di verità e storia. «[...] Vorrei ancora aggiungere che i momenti genetici – dice Adorno in una delle lezioni qui pubblicate – non sono, come appare al pregiudizio

volgare, un elemento assolutamente esterno alle conoscenze, ma sono interni allo stesso carattere di validità; che la verità quindi, per formularla così, ha un nucleo temporale [...]»²⁰.

Abbandonare quella concezione statica, gerarchica e architettonica della verità che è stata propria della metafisica occidentale non significa quindi in nessun modo dissolvere la filosofia in una conversazione scettica, rinunciando alla sua cogenza e al suo rigore. Significa al contrario capire, facendo proprio, con maggior convinzione di chi l'ha formulato, il tema hegeliano della negazione determinata²¹, che non c'è verità che non sia fin nella sua fibra più intima intessuta di tempo e di storia, che non c'è conoscenza che non sia critica di un sapere consolidato, di una tradizione (su questo punto Adorno si sofferma in una delle ultime lezioni)²²; è conoscenza proprio in quanto risulta, rispetto alle posizioni con le quali si confronta, più cogente e più consapevole, non in base a un metro di giudizio o a un criterio fissato dall'esterno, ma in base al metro e al criterio di giudizio che è proprio del criticato stesso. Conoscenza più alta è quella che consegue una maggior consapevolezza riflessiva di tutte le proprie mediazioni, e proprio per questo può evitare di imporre a ciò che è da conoscere schemi irrigiditi, preformazioni sedimentate che vengono scambiate ingenuamente per la realtà.

Una volta conseguito questo approdo, però, si potrebbero cominciare a porre alcune questioni che il difficile equilibrio del pensiero adorniano sembrerebbe, nonostante tutto, recare in sé come irrisolte. Innanzitutto: la tesi che il pensare sia intrinsecamente storico, sia una sempre rinnovantesi negazione determinata, non tende a trasformarsi essa stessa in un punto d'approdo astorico, e quindi in un fermo essere che smentisce proprio quella pretesa di storicità che esplicitamente difende? Forse ragionando su questa difficoltà si possono chiarire meglio alcuni nodi del pensiero adorniano che ci restano ancora da dipanare.

La critica dell'assolutismo metafisico o logico, lo abbiamo visto, non implica l'abbandono di quell'esigenza di rigore argomentativo che è caratteristica strutturale propria del pensare filosofico; implica però la rinuncia a basarlo su un punto archimedeo, su un terreno sicuro che lo metta al riparo dal fallimento; allo stesso modo in cui implica

l'attitudine autocritica, l'esclusione della propria definitività, il rifiuto di porre la storicità come una struttura, finendo in tal modo per destoricizzarla. Questo anzi, nella prospettiva di Adorno, è proprio il trucco un po' furbo di quanti, sopra tutti Heidegger, per un verso prendono atto della storia e della contingenza, ma al tempo stesso la trasformano in una categoria perenne, non storica e non contingente, quella appunto della *storicità*. Per Adorno il passaggio dalla *tesi della storicità* alla *astoricità della tesi* è, a ben guardare, capzioso: non si può prendere per un assoluto quella che è essenzialmente una *indicazione di lavoro*, l'invito all'analisi determinata dei complessi sociali e culturali e delle loro contraddizioni, nella consapevolezza che anche il pensiero critico è un momento mediato di quella totalità sociale e culturale che appunto sottopone a critica.

Proprio in quanto è consapevole di tutte le sue mediazioni storiche e sociali il pensiero deve guardarsi dall'assolutizzare una qualsivoglia determinazione, fosse pure quella della storicità; e tantomeno può assolutizzare lo stadio raggiunto dalla società o dalla coscienza. Al contrario, il pensiero non è altro che il processo della critica²³, che mette in risalto ed elabora (questo è appunto il lavoro del concetto) le contraddizioni degli assetti sociali e delle tradizioni culturali attraverso le quali essi si autointerpretano, si giustificano e si legittimano. In questo senso la critica della metafisica (sebbene questo aspetto resti solo accennato nelle lezioni che qui presentiamo) si intreccia con la critica delle strutture portanti dell'ordine sociale inegualitario: che nella metafisica per un verso si sublima, si spiritualizza e si autogiustifica, mentre per altro verso, proprio mediante questo processo di sublimazione intellettuale, prende anche coscienza di sé e si apre pertanto alla possibilità della critica: il primato dello spirito che la tradizione metafisica pone non è solo la trasfigurazione del privilegio sociale, ma anche in contraddizione con esso. «La *prima philosophia* non è stata però solamente dominio. Inizialmente essa mira anche alla liberazione dal nesso della natura, e mai la razionalità ha scacciato del tutto il ricordo dell'autonomia e della sua realizzazione»²⁴. Nella posizione idealistica del primato dello spirito, di cui la critica dialettica mostra le interne contraddizioni, si lascia rintracciare anche l'istanza critica che la società e gli individui si sottraggano ai meri rapporti naturalistici di dominio, alla lotta barbarica per

l'esistenza di ognuno contro tutti, che quindi costruiscano un mondo realmente «spiritualizzato» (per così dire), cioè dove il primato dello spirito (nel senso enfatico dell'idealismo tedesco: libertà, autonomia, spontanea autorealizzazione), che letteralmente è sempre stato falso, cominci a diventare vero. È questo il concetto (davvero decisivo per tutta la sua riflessione, ma che raramente è stato ben compreso) che Adorno esprime nelle dense linee con le quali conclude la sua *Metacritica della gnoseologia*: «L'idealismo non è semplicemente la non verità. Esso è la verità nella sua non-verità. L'apparenza idealistica è altrettanto necessaria nella sua origine come nella sua caducità [...]. Il fondamento della paradossalità, la costituzione monadologica degli uomini, potrebbe essere finalmente eliminato solo se una volta la coscienza avesse il dominio su quell'Essere che solo esprimendo una non-verità essa affermava sempre fondarsi nella coscienza»²⁵.

4. *Un diverso senso di metafisica.*

Ma il fallimento di una civiltà che non è riuscita a elevarsi su un piano realmente superiore a quello della cieca determinazione naturalistica²⁶ non è qualcosa che il pensiero critico possa collocare semplicemente fuori di sé; proprio la consapevolezza delle mediazioni, della pervasività della totalità sociale rispetto ai suoi momenti, lo spinge necessariamente all'autocritica: a pensarsi come niente più che un passaggio, come un qualcosa che in se stesso è anche falso, poiché appunto è momento di quella ancor sempre naturalistica, e quindi non veramente «spirituale», totalità sociale. Per quanto problematico, anche questo motivo appartiene ai momenti più peculiari della riflessione adorniana, soprattutto nella fase tarda. Persino il pensiero critico deve saper pensare la sua propria falsità e limitazione, deve filosofare anche contro se stesso. La filosofia, dice a un certo punto Adorno in una di queste lezioni, ha la strana qualità per cui «è certo imprigionata nella serra della nostra costituzione e del nostro linguaggio, ma ciò nonostante è sempre in grado di pensare oltre se stessa, oltre questa limitazione e attraverso i vetri. E precisamente questo pensare oltre se stesso, verso l'*aperto*, proprio questo è metafisica»²⁷. Qui comincia, come appunto Adorno accenna, quell'«esperienza metafisica» che costituisce il secondo grande asse di significato che le lezioni adorniane sulla metafisica intendono dispiegare. In questo secondo

senso «metafisica» non designa più quella tradizione dominante della filosofia occidentale che viene sottoposta a critica, ma sta a indicare piuttosto una problematica: la problematica di un radicale *spingersi oltre ogni positività data*, la questione della possibilità per il pensiero di interrogarsi anche sui propri limiti, di pensare anche contro se stesso, oltre se stesso.

Questa difficile linea di riflessione, di fronte alla quale Adorno non si ritrae, ha dato luogo nelle sue ambiguità a una molteplicità di letture. Se il pensiero, e perciò anche il pensiero critico, è inestricabilmente connesso con la «cattiva» totalità sociale, e quindi con il dominio, a cosa metterà capo questa sua consapevolezza autocritica? Una possibile linea di risposta, che si ritrova in non poche interpretazioni dell'opera adorniana, è quella di privilegiare come momento di conoscenza l'arte a scapito della filosofia, in quanto meno compromessa col carattere di dominio proprio della ragione occidentale; ma è evidente che si tratta di una risposta insoddisfacente, poiché la conoscenza artistica è intrecciata con la totalità dei rapporti sociali non meno di quella filosofica: esse pongono questioni diverse, ma su un medesimo terreno. Un'altra linea di lettura, quella che per esempio troviamo in Habermas, mette capo invece alla denuncia del carattere apertamente paradossale o contraddittorio di questo aspetto della riflessione adorniana: la dialettica negativa di Adorno, da questo punto di vista, cadrebbe nella contraddizione performativa di operare con i concetti denunciando al tempo stesso la falsità e la solidarietà col dominio del concetto in quanto tale; ci troveremmo di fronte, in altri termini, al paradosso di una critica totale della ragione che, proprio in quanto totale, distrugge anche se stessa²⁸.

A noi sembra però che, anche attraverso la lettura di queste lezioni sulla metafisica, il pensiero di Adorno possa, e debba, essere interpretato in un modo diverso. Ciò che lo caratterizza non è né la fuga verso la dimensione estetica, né la negazione del concetto a opera del concetto stesso. È piuttosto, come nel passo che abbiamo citato sopra, il tener fermo, non solo attraverso l'arte, ma in primo luogo attraverso la filosofia, il momento dell'*apertura*. Il pensiero, proprio grazie alla consapevolezza delle sue mediazioni storiche e sociali, non si pone più come un primo, come un fondamento, come un detentore di verità statiche e immutabili; ma è proprio questo,

paradossalmente, a rendere possibile in qualche modo persino la più audace speranza. Se, come la dialettica ci ha insegnato, nessuna determinazione positiva può essere bloccata, assolutizzata, allora, in modo pienamente conseguente, non solo non si deve dar troppo credito alla persistenza granitica dei rapporti sociali vigenti, e delle forme di pensiero che li accompagnano, ma non può essere neppure assolutizzata, su un piano per così dire «metafisico», la mancanza di senso, la dolorosità e la caducità della vita umana di cui facciamo quotidianamente esperienza, l'insuperabilità della morte.

L'affermazione metafisica di un mondo «pieno di senso», divenuta una bestemmia dopo Auschwitz, non può essere posta come assoluto; ma non lo può neppure l'affermazione del non senso, dell'intrascendibilità del ciclo naturale senza speranza e senza redenzione. Porre il senso come positivamente già dato è blasfemia o idolatria; ma alla posizione della morte come assoluto si oppone non solo la modestia di un pensiero che non riconosce più assoluti, ma una sorta di forza di resistenza quasi «logica», che inopinatamente converge con la speranza stessa. «[...] Il pensiero che la morte sia l'assolutamente ultimo non può essere pensato fino in fondo [...]. Se la morte fosse quell'assoluto che la filosofia ha invano evocato positivamente, allora tutto sarebbe assolutamente niente, anche ogni pensiero sarebbe pensato a vuoto, nessuno si lascerebbe in qualche modo pensare. Infatti è un momento della verità che essa duri insieme al suo nucleo temporale: senza durata non ve ne potrebbe essere alcuna; la morte assoluta avvinghierebbe pure l'ultima traccia di essa»²⁹.

Il pensiero che pensa anche contro se stesso, quindi (questo ci sembra il vero punto d'approdo della riflessione adorniana), è quello che, opponendosi a una forza di gravità quasi irresistibile, riesce a non disperare delle sue prestazioni ma al tempo stesso a non assolutizzarle, e quindi a mantenersi *aperto*: solo qui rimane non preclusa la via verso un impercettibile varco della speranza, che è negata invece dal pensiero che si arroga ingenuamente di possedere positivamente il senso, e in ciò fallisce. Si obietterà, e tante volte lo si è detto, che in questo modo si apre la terza linea di fuga alla quale l'arrischiato tentativo adorniano di pensare, in concetti, i limiti del concetto stesso mette capo: se non è la fuga della filosofia nell'arte o nel paradosso, sarà il suo cercar rifugio nella teologia³⁰.

Ma come non mi convincono le prime due interpretazioni, così neppure quest'ultima mi sembra persuasiva. Quella di Adorno, per quanto complessa e arrischiata, è e resta una filosofia; ma una filosofia che, rifuggendo dalle non-soluzioni facili e unilaterali (che, come la dialettica insegna, si rovesciano, se attentamente scrutate, nel loro opposto) vuole rendere giustizia ai momenti che appaiono come un risultato ineludibile dell'esperienza che il pensiero critico compie: e cioè tanto alla stringenza e al rigore del pensare, quanto alla consapevolezza della sua condizionatezza e dei suoi limiti. È proprio in questa debolezza, però, che il pensiero trova paradossalmente la sua forza: rinunciando alla pretesa di essere sovrano sulla realtà e di dominarla, lascia aperta la speranza di una realtà che non gli sia più estranea e ostile.

1 Kierkegaard. *Costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1962 [ed. or. *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1933].

2 *Sulla metacritica della gnoseologia*, Sugar, Milano 1964 [ed. or. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956].

3 Le citazioni sono tratte dal volume *I seminari della Scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, a cura di F. Riccio, Angeli, Milano 1999, pp. 131, 135, 139-40. I testi originali sono pubblicati in M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, vol. XII. *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, Fischer, Frankfurt a. M. 1985, pp. 529, 534, 540-41.

4 J. HABERMAS, *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991 [ed. or. *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988].

5 *Infra*, quarta lezione.

6 *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, vol. II, p. 359 [ed. or. *Philosophische Terminologie*, a cura di R. zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973].

7 Cfr. l'ottava lezione.

8 Cfr. la dodicesima lezione.

9 Cfr. l'ottava lezione.

10 Cfr. la quinta lezione.

11 Cfr. la dodicesima lezione.

12 Cfr. l'undicesima lezione.

13 Cfr. la tredicesima lezione.

14 *Ibid.*

15 Cfr. la nona lezione.

16 Cfr. *infra*, diciottesima lezione; è curioso che Adorno dica nella lezione di avere già toccato precedentemente questo tema, che evidentemente è uno dei suoi chiodi fissi, mentre leggendo il corso non sembra che ne abbia parlato.

17 *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. 165 e 167 [ed. or. *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966].

18 Cfr. la tredicesima lezione.

19 *Sulla metacritica della gnoseologia* cit., p. 95.

20 Cfr. la settima lezione.

21 Su questo tema mi sia consentito rinviare alla mia introduzione a un corso di lezioni adorniane degli anni 1952-53, dove il concetto di negazione determinata svolge un ruolo centrale: *Il concetto di filosofia*, manifestolibri, Roma 1999 [ed. or. *Der Begriff der Philosophie*, in *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. II, Text und Kritik, München 1993].

22 Cfr. la diciottesima lezione.

23 Sul carattere «critico» del pensare filosofico si veda di Adorno il saggio *Wozu noch Philosophie*, in *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963, pp. 11-27: 14.

24 *Sulla metacritica della gnoseologia* cit., p. 28.

25 *Ibid.*, p. 240.

26 Cfr. la diciassettesima lezione.

27 Cfr. la nona e la diciottesima lezione.

28 J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987 [ed. or. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985].

29 *Dialettica negativa* cit., p. 334.

30 In questo senso va per esempio l'accurato di volumetto di R. WIGGERSHAUS, *Theodor W. Adorno*, Beck, München 1998 (nuova edizione riveduta; la prima è del 1987).

Metafisica

Prima lezione

11 maggio 1965

Signore e Signori, ho annunciato «Metafisica» con il sottotitolo «Concetto e problemi»: questo sottotitolo non è stato scelto alla leggera – proprio perché nella metafisica già il suo concetto presenta notevoli difficoltà. E, per anticiparvelo subito: è mia intenzione in primo luogo parlarvi del concetto di metafisica e poi, e non potrebbe essere altrimenti, illustrarvi in modo paradigmatico singoli problemi metafisici, nel contesto in cui questi problemi mi si pongono nel mio personale lavoro dialettico¹. Si può certo dire che il concetto di metafisica è lo scandalo della filosofia. Infatti, da una parte, la metafisica è ciò per cui in fondo esiste la filosofia; quindi, se eccezionalmente devo adottare il luogo comune filosofico (solo per poi forse sostituirlo con qualcos'altro), la metafisica tratta delle cosiddette cose ultime per cui in fondo gli uomini hanno cominciato a filosofare. D'altra parte, però, alla metafisica succede che è quanto mai difficile non solo poter definire che cosa sia veramente il suo oggetto; non soltanto nel senso che l'esistenza di questo oggetto è problematica ed è essa stessa il problema cardinale della metafisica, ma anche nel senso che è molto difficile anche soltanto dire che cosa sia veramente la metafisica, indipendentemente dall'essere o non-essere del suo oggetto. Oggi in quasi tutto il mondo non tedesco la metafisica viene usata addirittura quasi come un insulto, nello stesso senso di vana speculazione, di semplice follia mentale e chissà di quali altri vizi intellettuali.

Quindi non solo è difficile, diciamo, anticiparvi che cosa sia la metafisica, come in fondo la conoscete dalle singole scienze in quanto fate parte di quel mondo; ma, come ho già detto, è molto difficile anche solo definire in qualche modo il suo oggetto. Ricordo la mia prima esperienza personale, quando da giovane liceale mi imbattei nella lettura di Nietzsche, che picchia di santa ragione sulla metafisica, come tutti sicuramente sapete, per quanto vi sia familiare o in qualche modo conosciate Nietzsche; e come mi

risultava difficile allora anche solo in certo qual modo orientarmi sul concetto di metafisica. E quando perciò chiesi consiglio a uno molto piú grande di me, mi fu risposto che non potevo ancora capire la cosa, ma che un giorno l'avrei capita. La risposta alla domanda sull'oggetto della metafisica fu quindi accantonata. Questa è una casualità biografica, ma se poi si osservano gli stessi metafisici o le stesse filosofie, a volte non si può resistere al sospetto che in loro le cose non vadano tanto diversamente da ciò che aveva espresso quel consiglio: cioè che in primo luogo anche tutto l'enorme sforzo del lavoro filosofico, per quanto si intende come lavoro preparatorio o propedeutico alla metafisica, si rende autonomo e si sostituisce ad essa; o che, se poi alla fine si tratta di metafisica, allora, come per esempio in Kant², si è tenuti a bada all'infinito con le possibili risposte alle domande metafisiche; e che, invece di ottenere una risposta a queste stesse domande – anzi, se devo formulare la cosa partendo dalla metafisica, devo dire: invece della risposta alle domande metafisiche subentrano allora delle considerazioni se si abbia poi il diritto di porre queste domande metafisiche. Quindi questo modo ingenuo di accantonare ed esitare, di cui allora feci esperienza, non è poi cosí casuale, perché sembra che abbia qualcosa a che fare con la cosa stessa e soprattutto col metodo con cui in generale la filosofia si rapporta alla metafisica – e questo anche nella forma kantiana di un *progressus ad infinitum*, di un infinito progresso della conoscenza o di un progresso della conoscenza che continua indefinitamente, dal quale poi, per cosí dire, alle calende greche, alla fine si può anche sperare che si risolvano i problemi metafisici fondamentali.

Ho parlato di Nietzsche. Il concetto di metafisica in Nietzsche si trova spesso in forma di spiritosaggine, che comunque contiene una prima approssimazione di ciò che si deve intendere per metafisica; egli parla cioè di «retromondo» e quelli che si occupano di metafisica, oppure ne pensano e insegnano una, li chiama «coloro che abitano un retromondo»³, alludendo al termine molto usato in quel periodo – era poco dopo la guerra civile americana – di «coloro che abitano dietro le foreste»: coloro che abitano lontano dal mondo, nei *backwoods*, quindi nella piú oscura provincia del Midwest, da dove notoriamente proveniva anche Lincoln, molto d'attualità in quel periodo. Ciò dipende dal fatto che la metafisica è una dottrina che suppone un mondo che sta dietro *il* mondo che

conosciamo e possiamo conoscere; che dietro il mondo dei fenomeni – e così questa definizione nietzscheana entra ironicamente in rapporto con la tradizione platonica – è nascosto un mondo di entità, che è quello veramente reale, durevole, in sé, immutabile, che la filosofia ha il compito di decifrare e svelare. Detto più concretamente, la metafisica quindi sarebbe la quintessenza della dottrina filosofica di tutto ciò che è al di là o – come suona la denominazione filosofica specifica di ciò che è al di là dell'esperienza – una scienza del *trascendente* in contrapposizione alla sfera dell'immanenza. Allo stesso tempo però in quella formula nietzscheana del «retromondo» c'è pure – nello spirito di illuminismo, nello spirito di un illuminismo nominalistico – la derisione appunto della superstizione e, a suo avviso, del provincialismo legato necessariamente alla supposizione di un tale retromondo. Credo perciò che sia sensato preoccuparci un momento proprio di questa teoria di Nietzsche che ironicamente equipara – poiché ben sapeva che naturalmente ciò non è vero in senso letterale – la metafisica all'occultismo. Storicamente non solo la metafisica non ha niente a che fare con l'occultismo, ma non si esagera affermando che è stata pensata in espressa contrapposizione al pensiero occulto, come è del tutto manifesto, per esempio, in uno dei più grandi pensatori metafisici in senso specifico dell'età moderna, cioè in Leibniz; benché naturalmente, parlando dal punto di vista genetico – e con esso avremo sempre a che fare nel corso delle nostre considerazioni – della metafisica non si possa contestare il fatto che essa stessa sia un fenomeno di secolarizzazione di un pensiero mitico e magico, e che perciò non sia così totalmente distaccata da tutte le rappresentazioni superstiziose, come essa stessa si intende e si è rappresentata dal punto di vista storico-filosofico. Del resto a questo proposito è molto interessante notare che le organizzazioni di occultisti – e in tutto il mondo, per quanto posso valutare – hanno sempre una certa tendenza a chiamarsi «Società metafisiche», *Metaphysical Associations* o simili. Questo è interessante da diversi punti di vista: da una parte, perché l'occultismo, per così dire, questa forma di superstizione apocrifa e scandalosa nella buona società intellettuale, può ottenere una più alta considerazione per una cosa che comunque ha dalla sua l'aureola di Aristotele, di Tommaso d'Aquino e di chissà quanti altri; dall'altra, però, anche perché (e questo mi sembra ancora più interessante) proprio gli occultisti,

chiamandosi metafisici, sentono qualcosa che è molto intimamente legato all'occultismo – cioè che esso sta in una certa contrapposizione alla teologia; e sentono che le cose da loro praticate, proprio nella loro contrapposizione alla teologia, sono ancora più vicine alla metafisica che alla teologia alla quale del resto si riferiscono altrettanto volentieri quando appunto fa loro comodo. Ma comunque a spiegazione si può qui citare il detto di quel seguace dell'astrologia, uno di quelli che furono sottoposti al test nell'ambito della nostra ricerca sulla «authoritarian personality», che affermò di credere all'astrologia perché non credeva in Dio⁴. Per il momento qui lo accenno soltanto; credo che questa prospettiva porti molto lontano, ma ora posso davvero solo preannunciare queste cose.

Ad ogni modo in primo luogo bisogna dire che nessuna metafisica filosofica ha mai a che fare con gli spiriti come se questi spiriti fossero creature esistenti; e precisamente perché la metafisica fin dall'inizio, quindi a partire da Platone o Aristotele – e molto presto dovrò dirvi qualcosa sulla questione se la metafisica cominci con Platone o Aristotele⁵ – perché, dicevo, fin da questo suo inizio essa protesta e si pone contro la rappresentazione di un ente nel senso della cruda fatticità, nel senso delle singole cose sparse, che in Platone si dicono τὰ ὄντα. Se vi sono tendenze metafisiche che si chiamano spiritualistiche, come per esempio quella di Berkeley o (ma con una forte limitazione) quella di Leibniz – benché la monade di Leibniz non sia così assolutamente separata dall'effettiva esistenza spaziale, come ha insegnato soprattutto la comprensione neokantiana di Leibniz –, se quindi nella filosofia, nella metafisica vi sono tendenze spiritualistiche, e se proprio del vescovo inglese Berkeley, come dire, al tempo stesso molto empirista e molto metafisico, si è detto che in fondo insegna solo la realtà degli spiriti, allora naturalmente questi spiriti non sono da intendersi come «spirits», ma come entità puramente intellettuali, puramente determinate dallo spirito, che sono il fondamento di ogni fatticità e alle quali perciò non si può attribuire precriticamente o preriflessivamente quella specie di fatticità, come fanno l'occultismo e lo spiritismo nelle loro diverse tendenze. Credo, quindi, che dall'inizio facciate bene a escludere dal concetto di metafisica ogni concetto di entità effettivamente esistenti, da esperire al di là del nostro mondo empirico, spazio-temporale – e comunque a

escluderle per quanto riguarda la tradizione filosofica della metafisica.

La metafisica – e così vengo forse alla definizione di ciò che potete pensare con il termine metafisica, o almeno mi ci avvicinino un po' di più – tratta sempre di concetti. La metafisica è quella forma di filosofia il cui oggetto sono dei concetti, e precisamente concetti in senso enfatico: cioè quasi sempre in modo che ai concetti si attribuisca la priorità e perciò un grado superiore di sostanzialità rispetto agli enti da essi compresi, rispetto ai fatti da essi compresi, dai quali si ricavano i concetti. La controversia proprio su questo punto, la famosa disputa sul nominalismo che ha occupato il Medioevo e che, come vi mostrerò fra poco⁶, ha avuto una sorta di campo di battaglia immediatamente già nella *Metafisica* di Aristotele nel conflitto tra motivi aristotelici; questa stessa disputa, quindi, se i concetti siano semplici segni o abbreviazioni di una realtà effettiva da essi compresa, o se siano indipendenti, se si addica loro un in-sé essenziale, sostanziale – questa disputa è uno dei cosiddetti grandi temi della metafisica occidentale⁷ a partire da Platone e Aristotele. E proprio perché la questione dell'essenza del concetto – che è certamente uno strumento della conoscenza – è fin da principio una questione sia metafisica sia teorico-conoscitiva, potete farvi un'idea del fatto che la metafisica, da quando c'è qualcosa del genere, cioè da quando c'è la riflessione sul concetto, è intrecciata con i problemi di logica e di teoria della conoscenza in una maniera molto singolare, che è poi culminata nella dottrina hegeliana per cui la logica e la metafisica sono in realtà la stessa cosa⁸. Ora, avendovi accennato al rapporto che la metafisica ha da un lato con l'occulto e dall'altro con la religione, vengo a una dimensione storica che forse non è insignificante per orientarsi sul concetto stesso di metafisica. Tra l'altro, è mia opinione che nella filosofia in genere – molti di voi lo hanno già sentito *ad nauseam* da me; vi prego di scusarmi se qui lo ripeto ancora una volta per quelli che non hanno ancora ascoltato la mia predica – dicevo, non credo che nella filosofia si proceda solo con definizioni verbali; che quindi non si progredisce semplicemente definendo dei concetti; che semmai essa termina nelle definizioni, ma non può cominciare con esse; e che per comprendere, quindi per conoscere il contenuto stesso dei concetti filosofici – e in nessun caso soltanto come in una superficiale storia dello spirito o storia della filosofia – è necessario

che si sappia come i concetti sono nati e cosa significano secondo la loro origine e la loro dimensione storica.

Per venire a questa dimensione, che qui mi interessa in modo molto particolare, la scuola dei positivisti – e precisamente nella forma in cui il positivismo si è dapprima presentato con questo nome: cioè come una concezione per cui la sociologia è la vera scienza suprema e la vera filosofia – viene posta in esplicito contrasto con la teologia; espressamente in Auguste Comte e sostanzialmente già nel suo maestro Saint-Simon, anche se i termini non sono ancora così affini. Questi due pensatori elaborano delle teorie degli stadi: una filosofia della storia che si sviluppa in tre grandi fasi, in cui al primo posto c'è la fase teologica, al secondo quella metafisica e al terzo infine quella scientifica o, come quei pensatori amavano chiamarla centocinquanta o quasi duecento anni fa, quella «positiva»⁹. Essi hanno così segnato un momento che nella metafisica è quello essenziale, secondo il suo proprio concetto, che contribuisce cioè a chiarire quanto vi ho esposto qualche minuto fa quando vi ho fatto notare che la metafisica ha essenzialmente a che fare con concetti, enfaticamente con concetti, con concetti enfatici. Cioè, secondo questa teoria degli stadi dei positivisti, le divinità naturali, nonché il Dio dei monoteisti, sono stati secolarizzati in concetti, che poi, ciò nonostante, sarebbero stati ritenuti anch'essi un ente-in-sé, una realtà oggettiva, come un tempo gli antichi dèi. Ora è molto interessante notare che proprio i positivisti erano particolarmente contrari alla metafisica perché essa ha a che fare con concetti e non con fatti, mentre le teologie positive hanno caratterizzato le loro divinità come entità reali, esistenti. E in realtà proprio negli scritti dei positivisti troverete più invettive contro la metafisica che contro la teologia; questo vale molto particolarmente per Auguste Comte che nella sua tarda fase ebbe la fissazione di fare della stessa scienza una sorta di culto e qualcosa di simile a una religione positiva.

Ora, questo però bisogna aggiungerlo, la coscienza popolare spesso associa la metafisica alla teologia; e sicuramente anche tra voi ci sono non pochi che tendono a non distinguere tanto nettamente tra i concetti della teologia e della metafisica e a versare il tutto nel grande calderone della trascendenza. A questo punto, dovendo quindi occuparci specificamente di questi concetti, per quanto in

queste questioni possiate comportarvi con una certa ingenuità, vorrei qui indurvi a distinguere – visto che in genere il progresso del pensiero filosofico è essenzialmente un progresso nel fare distinzioni. Credo che si possa indicare addirittura come un dogma, che la visione filosofica diventa tanto più feconda quanto più è in grado di distinguere tra i suoi oggetti; e che in realtà l'indifferenziato, che fa di ogni erba un fascio, incarna precisamente quella condizione dello spirito rozzo e, se così posso dire, non istruito, che in realtà la filosofia, se posso pensare al suo aspetto soggettivo e pedagogico, dovrebbe superare o, direi piuttosto, eliminare negli uomini. Ora è sicuramente vero che la metafisica ha anche qualcosa a che fare con la teologia nel modo in cui tende a elevarsi al di sopra dell'immanenza, al di sopra del mondo dell'esperienza. Ma, detto più rozzamente, l'equiparazione molto diffusa di metafisica e teologia, che si compie se non si riflette espressamente su questi concetti, risale semplicemente a qualcosa che è disponibile nella formazione di tutti noi e ci domina anche se non ci riflettiamo espressamente, e cioè che l'edificio dottrinale della Chiesa cattolica è inscindibilmente legato alla speculazione metafisica; e precisamente, come tutti ben sanno, a quella aristotelica nella forma in cui è stata tramandata dai grandi filosofi arabi ai filosofi dell'Alto Medioevo, soprattutto appunto a Tommaso d'Aquino. Ma neppure questo è così semplice. E forse potete richiamare alla mente qualcosa della tensione tra la metafisica e la teologia di cui ho parlato, pensando che nel periodo del Cristianesimo in ascesa nella tarda antichità, e cioè quando il Cristianesimo divenuto religione di Stato penetrò anche ad Atene, là furono chiuse e represses con grande brutalità le scuole filosofiche ancora esistenti, che potremmo definire scuole metafisiche¹⁰. E, tra parentesi, esattamente la stessa cosa si è ripetuta ancora una volta nella grande reazione teologica dell'Islam nei confronti dei filosofi islamici aristotelici; a dire il vero, in un periodo in cui l'eredità metafisica trasmessa dai filosofi islamici si era conquistato il suo posto nell'Europa cristiana. Allora, nella tarda antichità quindi, la metafisica era espressamente percepita come qualcosa di sovversivo rispetto al Cristianesimo. E in modo molto simile pensavano anche i fanatici monaci islamici che mandarono in esilio i filosofi. La ragione per cui si sono comportati così potrebbe far risaltare molto chiaramente le differenze tra la metafisica e la teologia. Certo non si può, come tentarono di fare i positivisti, semplicemente staccare

l'una dall'altra la metafisica e la teologia come stadi storici, perché storicamente si sono sempre intrecciate: l'una si è presentata insieme all'altra; l'una è stata dimenticata e poi è ritornata in primo piano – è una struttura molto complicata che non si può ricondurre a una formula concettuale univoca. Ma ciò nonostante nella teoria degli stadi di cui vi ho parlato c'è tanto di vero che la metafisica nel senso tradizionale – e dobbiamo partire dal concetto tradizionale della metafisica se devo spiegarvi ciò che comunemente s'intende con essa – è il tentativo di stabilire, partendo dal puro pensiero, l'assoluto o le strutture costitutive dell'essere e della conoscenza; quindi non dogmaticamente, non partendo da una rivelazione e non come un elemento positivo datomi semplicemente dalla rivelazione o dalla rivelazione tramandata, immediatamente esistente, bensì, se mi è lecito ripeterlo, datomi dal concetto.

E così in fondo è già posto il problema fondamentale della metafisica che l'ha accompagnata poi per tutta la sua storia e anche toccata, per esempio, nella critica di Kant alla metafisica come gli stava davanti agli occhi, cioè nella forma della scuola di Wolff-Leibniz: che cioè il pensiero, che nella sua condizionatezza deve anche limitarsi a conoscere solo il condizionato, si erge a organo o addirittura a origine dell'incondizionato. Questo problema, quindi, che si è manifestato nelle antiche dure reazioni delle teologie alla metafisica, indica esso stesso insieme uno dei problemi centrali, se non proprio *il* problema centrale della metafisica. Il pensiero, si può ben dire, ha in sé la tendenza a dissolvere idee dogmatiche e tradizionali, come ci viene tramandato già da Socrate, che ha proprio insegnato quello che Kant avrebbe chiamato la metafisica dei costumi e che è stato ritenuto uno che dissolve la tradizionale religione di stato. Questo vi spiega la temporanea alleanza tra il positivismo e la religione positiva contro la metafisica – cioè contro la metafisica come la dottrina dissolutrice che entrambi ugualmente avvertono in essa. L'autonomia è un organo del trascendente e così rischia sempre anche di coinvolgere il trascendente stesso nella misura in cui lo elabora come metafisica. E credo che sia una caratteristica che con una generalizzazione forse un po' affrettata ma non immotivata si potrà applicare a tutte le metafisiche che mi sono comunque note dalla tradizione, il fatto che le metafisiche sono state sempre ugualmente critiche contro le idee, secondo loro, dogmatiche e fisse, come d'altra parte esse stesse poi fanno di

nuovo il tentativo di salvare, partendo dal puro pensiero, ciò a cui quelle idee dogmatiche o trascendenti si riferivano. Questa tensione attraversa tutto il pensiero metafisico e avrò occasione di indicarvi molto precisamente questa tensione proprio in Aristotele. Se alla fine la metafisica e la teologia si sono comprese, questa è un'alleanza press'a poco paragonabile – se mi permettete un linguaggio sociologico – all'alleanza tra feudalità e forze borghesi che talvolta si è potuta osservare nella storia moderna; cioè: entrambe fronteggiano per così dire un nemico comune, sia esso il pensiero radicalmente illuministico del positivismo, sia però forse anche il materialismo così come si è più o meno depositato, per esempio, nelle teorie marxiste, giustamente o falsamente intese. Forse è solo una caratteristica delle metafisiche contemporanee il fatto che hanno perso la punta critica contro la teologia, mentre d'altra parte la teologia solo nello stadio di un imborghesimento relativamente molto avanzato, cioè all'apice della cultura urbana dell'Alto Medioevo, si è vista indotta e obbligata da parte sua a includere in sé la metafisica per giustificarsi in qualche modo, per giustificarsi apologeticamente davanti alla coscienza ormai emancipata dei borghesi cittadini che volevano sapere come si sarebbero rapportate adesso le verità rivelate nei confronti della propria ragione evoluta e liberata. E il sistema tomistico è il tentativo grandioso, quello di Scoto il tentativo già quasi disperato di offrire questa giustificazione della rivelazione partendo dalla metafisica.

Ad ogni modo vi prego in primo luogo di tenere a mente¹¹ che le metafisiche sono in senso pregnante dottrine di concetti come elemento portante, come elemento costitutivo e come una sorta di oggettività da cui poi viene fondato e da cui veramente dipende quello che così ingenuamente si chiama «l'oggettivo», cioè la singola cosa sparsa, l'ente sparso. Forse ricordate che nel corso dell'odierna lezione vi ho fatto notare *en passant* che la questione della realtà dei concetti, ovvero se i concetti siano semplici segni, quindi la stessa disputa tra nominalismo e realismo, sta all'interno del lavoro metafisico – come in effetti i realisti e i nominalisti non sono stati in primo luogo, da una parte, una scuola di metafisici e, dall'altra, una scuola di anti-metafisici; bensì: queste due scuole sono state certamente delle scuole – e precisamente sia nell'Islam che nella filosofia medievale –, che sono nate *all'interno* del pensiero

metafisico e si sono combattute l'un l'altra *all'interno* del pensiero metafisico. A tal proposito potete riconoscere qualcosa che è importante per orientarsi sul concetto di metafisica ed evitare confusioni. Il concetto di metafisica ha avuto una certa formalizzazione di cui forse si potrà dire che anch'essa entri nel contesto della dissoluzione della metafisica nel senso che è metafisica già la semplice trattazione di questioni metafisiche – indipendentemente dal tipo di risposta – e non solo, diciamo, dottrine positive di concetti o essenze in sé. Quindi le due cose, la dottrina del «retromondo» e la dottrina della negazione di questo retromondo, nel senso di questo concetto formalizzato e generalizzato, rientrerebbero entrambe nella problematica metafisica; direi, con qualche esitazione, perché qui è palese il paralogismo che s'incontra sempre proprio nell'ambito dell'apologetica volgare: che uno sia *per* la metafisica o *contro* la metafisica, entrambe le posizioni sono già metafisica, entrambe si riferiscono a punti di vista ultimi e sui quali in fondo non si può più discutere; mentre l'essenza e lo sforzo del concetto consiste appunto nel fatto che su di esso si può benissimo discutere e che in generale, se sotto il concetto di metafisica ora si sussume anche la posizione anti-metafisica, con questo le si è già tolta la sua acutezza critica, il suo sale polemico o dialettico. Così si parla più o meno *formaliter* di materialismo metafisico (in contrapposizione al materialismo storico) là dove si indica la materia come ultimo fondamento dell'essere, come il vero ente, come un tempo fu il caso di Leucippo e Democrito. Cose simili, del resto, oggi potete osservarle nella teologia là dove moltissime persone, se si dice qualcosa sul nome di Dio o sulla sua esistenza o non-esistenza, esultano per il solo fatto che si parla di Dio e intanto dimenticano completamente se l'interessato sia «pro» o «contro»; la qual cosa, come penserei, indica già che quest'epoca, detto cautamente, non è proprio quella che possa essere la più propizia alla costruzione delle cattedrali. Ma comunque, d'altra parte, il fatto è che – bisogna anche aggiungerlo per amore di giustizia – nei primi cosiddetti anti-metafisici e materialisti, come Leucippo e Democrito, nel loro pensiero materialistico è tuttavia mantenuta la *struttura* dell'elemento metafisico, cioè quella dell'assoluto e ultimo fondamento della spiegazione; il fatto è che non è neanche completamente sbagliato chiamare materialisti *metafisici* questi pensatori, questi materialisti, appunto perché per loro la materia è l'ultimo fondamento

dell'essere. Ma proprio in ciò vi è già un momento critico nei confronti di questi stessi primi filosofi, che nell'ulteriore riflessione ha poi portato alla critica di quello che hanno insegnato.

1 Adorno si riferisce alla *Dialettica negativa* che è stata scritta tra il 1959 e il 1966, in particolare, in relazione al suo corso del semestre estivo 1965, pensa alle *Meditazioni sulla metafisica* (cfr. GS 6, pp. 354 sgg. [trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. 325 sgg.]) alle quali lavorò intensamente nel maggio 1965 e alle quali ricorse nelle lezioni 13^a-18^a tenute nel luglio 1965.

2 Adorno tratta della posizione di Kant sulla metafisica, oltre che nelle *Meditazioni sulla metafisica*, soprattutto nella quarta e quinta lezione sulla «Critica della ragion pura» di Kant del 1959 (cfr. NaS IV.4, pp. 57 sgg.).

3 Cfr. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter - Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin-München 19933, vol. IV, pp. 33 sgg. [trad. it. *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano (1968 e 1976) 1992, vol. XII, pp. 29 sgg. («Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo»)]. Sulla metafora di Nietzsche citata volentieri da Adorno cfr. anche NaS IV.4, pp. 165 e 382 sg., nonché NaS IV.15, p. 38 e infine TH. W. ADORNO, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, a cura di R. zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 19895, vol. II, p. 162 [trad. it. *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, p. 359].

4 Cfr. GS 9.1, p. 446. Adorno cita questa osservazione di uno dei partecipanti al test anche nelle “Tesi contro l'occultismo”, in *Minima moralia* (GS 4, p. 273 [trad. it. *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1979, p. 291]); le “Tesi”, trattando essenzialmente dell'occultismo nella società contemporanea, non contengono altro che la teoria di Adorno del rapporto tra occultismo e metafisica, della *contaminazione di spirito ed esistenza, dove questa si riduce a un attributo dello spirito* (*ibid.*, p. 278, trad. it. p. 298).

5 Cfr. la quarta lezione.

6 Cfr. la quinta lezione.

7 Certamente è un'allusione al libro di Heimsoeth (presente nella biblioteca di Adorno) che tratta la disputa sugli universali sotto il titolo *L'individuo*; cfr. H. HEIMSOETH, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 19584, pp. 172 sgg.

8 Cfr., per esempio, nella prima parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1830: «I pensieri possono essere chiamati pensieri oggettivi, tra i quali bisogna annoverare anche le forme che sono considerate specialmente dalla logica ordinaria e prese soltanto come forme del pensiero *consocio*. La *logica* coincide perciò con la *metafisica*, la scienza delle cose poste in *pensieri*, i quali pensieri perciò appunto si tennero atti a esprimere le *essenze* delle cose» (G. W. F. HEGEL, *Werke in 20 Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-71, vol. VIII. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, Parte prima, pp. 80 sg. [trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1907), Laterza, Roma-Bari 1989, p. 38]).

9 Adorno ha trattato un'altra volta la «loi des trois états» di Comte nell'*Einleitung in die Soziologie*, il corso del semestre estivo 1968 (cfr. NaS IV.15, pp. 219 sg.).

10 Sulla chiusura della scuola di Proclo ad Atene con un editto di Giustiniano del 529 si può consultare, per esempio, Zeller che normalmente era la fonte preferita di Adorno nelle questioni di filosofia greca (cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, 2. *Die nacharistotelische Philosophie*, II, Hildesheim, Zürich - New York 1990 [2^a rist. della 5^a ed.], pp. 915 sg.).

11 Per «tenere a mente» che cos'è la metafisica secondo Adorno si rimanda una volta per tutte anche alla tredicesima lezione della *Terminologia filosofica*, alla sua brevissima *spiegazione del termine metafisica*, che insieme contiene la definizione del suo contenuto (cfr. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, vol. II cit., pp. 160 sgg. [trad. it. cit., pp. 357 sgg.]).

Appunti per la seconda lezione 13 maggio 1965¹

Collegamento: Questa formalizzazione² si esprime nel carattere formale delle definizioni usuali.

La definizione usuale, per esempio quella del fondamento ultimo o della causa dell'ente; quindi poi, con la scientificizzazione della filosofia, la metafisica deve essere la scienza fondamentale.

Quindi la m[etafisica] dottrina della prima realtà, della πρώτη οὐσία.

Ambiguità in questa definizione: per noi, in sé.

*Però ci sono anche delle dottrine, come qualcuna gnostica (per es. Marcione)³, o quella della divinità come realtà in divenire del tardo Scheler ⁴, nonché qualche speculazione di Schelling⁵, che di nuovo non corrispondono a questo concetto⁶. Per es. la metafisica come dottrina del permanente non deve affatto coincidere con il concetto di m[etafisica]. Mentre posso indicarvi dei temi di m[etafisica] come essere, fondamento dell'essere, nulla, Dio, libertà, immortalità, divenire, verità, spirito [...] * Insetto 2 a⁷*

[Insetto 2 a] Mentre la maggior parte della metafisica mira agli invarianti, i temi cambiano. Per es. oggi il concetto di energia non vi si può quasi più discutere (scienze naturali!), neppure quello di vita (che è stato ampiamente sostituito con quello di esistenza). Si parla di moda; ma le cosiddette mode della fil[osofia] sono indici di una realtà più profonda. Mostrare riguardo al concetto di vita.

La questione metafisica che animò tutto il XVII secolo, psyche e physis e il problema del parallelismo psicofisico, e quindi del loro possibile influsso reciproco, è curiosamente passata in secondo piano, probabilmente sotto l'impressione della dottrina della costituzione

soggettiva del mondo materiale, propria di Kant quanto degli empiristi mentre, se questa dottrina decade, il problema del cosiddetto parallelismo può risorgere ed effettivamente è risorto nell'ampliata teoria della Gestalt di Köhler 8. *C'è un nascere e un essere dimenticate – difficilmente un essere risolte – delle questioni metafisiche; anche un loro riapparire nel senso delle corrispondenze storico-filosofiche* 9. [Fine dell'inserito]

13.V.65

1 Non si sono conservate trascrizioni delle lezioni del 13 e 18 maggio 1965; al loro posto si pubblicano gli appunti che Adorno aveva preso per questa lezione e secondo i quali fu tenuta.

2 Questo passo si collega alle elaborazioni per la formalizzazione del concetto di metafisica che si trovano alla fine della prima lezione.

3 Adorno ebbe sempre uno spiccato interesse, dimostrato soprattutto nelle conversazioni, per temi gnostici; quando, nel 1959, cercò di convincere Hans Jonas a tenere una conferenza sulla gnosi di Marcione, caratterizzò così il suo interesse per il filologo di Sinope: «Per il resto la gnosi di Valentino per me è importante come di quella di Marcione in cui mi interessa particolarmente solo un motivo molto determinato, la denuncia del dio creatore» (lettera a Hans Jonas, 12 ottobre 1959).

4 Con la dottrina *della Divinità come realtà in divenire* di Scheler, nella sua tarda metafisica, dall'inizio degli anni Venti, abbandonò il concetto di Dio personale che aveva sostenuto precedentemente durante la fase cattolica del suo pensiero.

5 Adorno pensava soprattutto a delle speculazioni che aveva trovato nei frammenti su «L'età del mondo» – trattati nel semestre invernale 1960-61 (F. W. J. VON SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente*, nella prima versione del 1811 e 1813, a cura di M. Schröter, Beck, München 1946, p. 9).

6 Con *questo concetto*, a quanto pare, si intende quello della metafisica *come dottrina del permanente*.

7 La frase interrotta dall'inserto seguente continua nella prima frase degli *Appunti per la* terza lezione.

8 Wolfgang Köhler (1887-1967), esponente della scuola della *Gestalttheorie* berlinese.

9 Nel manoscritto segue un'altra frase. La lettura è molto incerta, inoltre il contenuto è molto oscuro; perciò il curatore ha rinunciato a includerla nel testo.

Appunti per la terza lezione 18 maggio 1965

Mentre posso indicarvi dei temi di m[etafisica] come essere, fondamento dell'essere, nulla, Dio, libertà, immortalità, divenire, verità, spirito, il suo concetto pieno – come ogni concetto forte – non si può dare in una definizione verbale, ma soltanto nella concreta trattazione dei problemi la cui costellazione costituisce il concetto di met[afisica]. Perciò nella 2^a parte della lezione voglio darvi dei modelli.

Per la comprensione dei concetti fil[osofici] è decisiva la storia della terminologia.

Il concetto di metafisica rimanda ad Aristotele e precisamente alla disposizione del corpus Aristotelicum dovuta ad Andronico di Rodi (50-60 a. C.) nel primo secolo avanti Cristo, in cui l'opera principale di Aristotele dedicata a quell'ambito si trovava μετὰ τὰ φυσικά, dopo la fisica. Inserto 2 a

[Inserto 2 a] questo nome tecnico-editoriale [è] interpretato già dai neoplatonici in riferimento al contenuto: μετὰ τὰ φυσικά = ciò che supera la natura, o appunto di ciò che è «dietro la natura» in quanto sua causa. [fine dell'inserto]

Questo concetto quindi nacque da un principio di disposizione letteraria; mancava un nome per la cosa, perché non si tratta di una cosa tra le altre cose.

Ins. 3: la tradizionale introduzione alla m[etafisica]

[Ins. 3:] tradizionale introduzione alla m[etafisica].

1) Ontologia = dottrina dell'essere e dell'ente 2) Dell'essenza del mondo (cosmologia) 3) dell'uomo (antropologia fil[osofica]) 4) Esistenza ed

essenza della divinità (teologia). Echeggia ancora in Kant, la cui tematica di quanto appunto detto sopra è ciò che egli critica. Questo è bene perché egli non pensa sventatamente, è male a causa della disomogeneità rispetto alle proprie premesse nominalistiche.

Distinzione tra met[afisica] speculativa e metafisica induttiva. Tutte queste sono categorie specificamente dogmatiche che si riferiscono a un ambito oggettivo dato e che si può insegnare positivamente, cioè riguardano l'unione di teologia e metafisica. Ma poiché lo stesso ambito oggettivo è problematico, una tale dottrina non si deve esporre, ma io ricordo queste categorie la cui pedanteria si fa beffe dell'oggetto, perché le conosciate senza occuparvene ulteriormente.

Si distingue, anche in modo tradizionale, tra metafisica deduttiva e metafisica induttiva (anche con un accenno ad Aristotele).

La metafisica induttiva è un concetto sussidiario inventato artificialmente, che vorrebbe conservare una cosa decaduta adeguandosi proprio a ciò che l'ha dissolta. Come l'immiserimento relativo¹.

Induttivo = empirico = scientifico-naturale.

Si deve quindi giustificare con l'esperienza ciò che supera l'esperienza. Qualcosa del genere lo ha ancora l'inizio dell'analisi dell'esserci di Heidegger come ingresso all'ontologia.

Una realtà apparentemente così evidente all'esperienza come l'esserci, cioè in fondo l'esperienza del soggetto, e precisamente di ogni singolo, di se stesso, deve dare un'idea dell'essenza dell'essere, nonostante la sua limitatezza e casualità. Certamente questo presuppone già quella prerogativa metafisica dell'uomo che si esprime chiamando esserci l'ontico, che al tempo stesso è ontologicamente chiaro, quindi, qua coscienza, nei suoi elementi costitutivi².

Ma per quanto si possa facilmente dimostrare l'aspetto contraddittorio di una metafisica induttiva, questo da solo non è un'obiezione se non si elimina semplicemente la contraddizione secondo la consuetudine scientifica.

Effettivamente c'è un concetto di esperienza metafisica – che però si può così poco comprendere con i mezzi di una comune induzione come in

considerazione di un'ontologia che si svela. Forse in primo luogo proprio un'insufficienza nell'accettarla. Per es. «canale di scolo», animali morti³. Perché la panca si chiama panca⁴?

Se nella 2ª parte del corso vi comunico alcune delle mie riflessioni sulla metafisica⁵, spero di potervi trasmettere un'idea di ciò che chiamo esperienza metafisica. Ma ora: nell'insieme della teoria essa è un momento, non il tutto, non un qualcosa di immediato a cui ci si possa abbandonare nelle questioni di metafisica come a una realtà ultima, assoluta.

L'intreccio della metafisica con il pensiero che Aristotele attuò così fermamente contro l'ilozoismo⁶, è irrevocabile. [Fine dell'inserito]

Di fatto si può dire che la m[etafisica] comincia con Aristotele.

Qui la bibliografia⁷.

18 maggio 65

¹ Si indicano come «metafisici induttivi» soprattutto alcuni filosofi della seconda metà del XIX secolo, per esempio Fechner, Lotze o Eduard von Hartmann, che pensavano di poter ottenere principi speculativi in virtù di procedimenti induttivi sul tipo di quelli delle scienze naturali. Secondo Marx «la legge assoluta, generale dell'accumulazione capitalistica» è che a questa corrisponda un'«accumulazione di miseria» (K. MARX, *Das Kapital* 1 [= MEW, vol. XXIII, Berlin 1969], pp. 674 sg. [trad. it. *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 19787, vol. I, t. 3, pp. 96 sg.]); la teoria dell'«impoverimento relativo» fu enunciata per salvare la legge marxiana del crescente impoverimento del proletariato che sembrava essere contraddetta dai fatti.

² Le due frasi precedenti portano alla formula più breve l'ontologia fondamentale di Heidegger, che viene sviluppata in *Essere e Tempo*, e la relativa critica di Adorno, sviluppata nella prima parte della *Dialettica negativa*.

³ Cosa significasse l'espressione «canale di scolo» nell'esperienza metafisica di Adorno lo si può desumere dalle *Meditazioni sulla metafisica* scritte pochi giorni prima di questa lezione: «Colui al

quale riuscisse di riflettere su ciò da cui una volta era sopraffatto al suono di parole come “canale di scolo” e “porcile” sarebbe ben più vicino al sapere assoluto del capitolo hegeliano, che lo promette al lettore, per poi negarglielo con superiorità» (GS 6, pp. 358 sg. [trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 329]). Si veda anche *infra*, quindicesima lezione, dove Adorno riprende l'idea.

4 Cfr. al riguardo il capitolo *La domanda infantile* nella *Dialettica negativa* cit. (GS 6, pp. 116 sgg.; trad. it. pp. 99 sgg.).

5 Si intendono ancora le *Meditazioni sulla metafisica* con la cui «variante elaborata» Adorno ha sostenuto le sue ultime sei lezioni sulla metafisica.

6 Dal XVII secolo si chiama ilozoismo la dottrina dei presocratici ionicisti secondo cui la vita (ἡ ζωή) deriva da una materia prima (ἡ ὕλη) – acqua, aria, fuoco e altro; per la critica di Aristotele cfr. *Met.* 3 sgg., 983 a 24 sgg. [trad. it. *Metafisica*, Rusconi, Milano 2000], nonché l'interpretazione di Zeller: «Agli antichi Ionici rimprovera [...] il fatto che ignorano la causa movente e la superficialità con cui hanno fatto di un singolo elemento la materia prima, mentre le qualità sensibili e i mutamenti dei corpi sono determinati dal contrasto degli elementi. Lo stesso vale anche per Eraclito, in quanto conviene con loro nell'enunciazione di una materia prima [...]» (E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2. *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Hildesheim, Zürich - New York 1990 [2^a rist. della 4^a ed.], p. 284).

7 Probabilmente qui Adorno dava indicazioni sull'edizione di Aristotele da usare, comunque sulla più recente traduzione della *Metafisica* di Paul Gohlke (si veda *infra*, quarta lezione, nota 9) nonché forse anche sulla *Storia della filosofia antica* di Zeller.

Quarta lezione

25 maggio 1965

Alla fine dell'ultima ora di lezione avevo espresso la tesi che la metafisica in senso pregnante comincia con Aristotele. Questa tesi è piuttosto scioccante, benché lo shock non sia stato proprio tale, se si considera che la speculazione greca ha una lunga preistoria in cui si è già ampiamente emancipata dall'iloismo e dalle riflessioni un po' rozze sulla natura; faccio solo i nomi di Eraclito, Parmenide e soprattutto ovviamente Platone. Se cerco di provarvi questa tesi almeno un po' più dettagliatamente, non lo faccio per concedermi il divertimento di un paradosso, ma perché credo di potervi dire al riguardo qualcosa di non secondario sul concetto stesso di metafisica. Ricorderete le classificazioni della metafisica che vi avevo dato; non erano proprio delle definizioni, ma una serie di accenni tematici e di principî che dovevano indicarvi press'a poco di cosa si occupa la metafisica; e tra essi aveva la sua grande importanza la questione del vero ente, dell'uno, dell'essenziale. In effetti la teoria platonica delle idee ha a che fare con questi concetti e suppongo che ciò sia più o meno noto a voi tutti. Le idee, cioè i concetti universali ipostatizzati, come si suol dire, devono essere il vero, l'uno, l'essenziale rispetto al molteplice disperso, nonché soprattutto la causa di tutti i fenomeni – una definizione, quella di metafisica, che ha a che fare con le cause di tutte le cose, che è stata poi assunta nella *Metafisica* di Aristotele ed è stata elevata a definizione delle questioni metafisiche. Secondo Platone, solo alle forme delle cose si addice l'essere vero e originario; e queste forme – questa è la famosa disputa che ebbe con Antistene¹ – si addicono non solo come concetti astratti a una molteplicità di singole cose, ma queste forme, da parte loro, sono sia logicamente che geneticamente l'elemento primario rispetto alle singole cose. Perciò si chiamano εἶδος o ἰδέα, proprio come un ente-in-sé che per così dire è esposto alla «visione» – come è nel mito della caverna²; e nelle due parole – εἶδος, essenza, e ἰδέα, appunto la nostra parola per l'idea – c'è la radice ἰδ, *Fiδ*, che si riferisce al visivo, all'ottico,

al vedere. Per questo quindi in primo luogo, nel senso di questa tematica, si potrebbe ritenere Platone l'arcimetafisico, il metafisico *tout court*, e spesso lo si ritiene anche tale. Ma in Platone – e questo è l'elemento decisivo per cui ci avviciniamo notevolmente al concetto di metafisica – il mondo sensibile è definito, del resto senza poterlo sostenere rigorosamente, come già gli eleati prima di lui, come l'assoluto non ente. In realtà il mondo dei fenomeni in senso forte non si dà affatto. E si può dire – se per l'orientamento mi permettete un linguaggio così drastico; solo perché a grandissimi tratti vi orientiate topologicamente – che la filosofia platonica rappresenta una sintesi dell'eleatismo, quello di Parmenide in particolare, e di Eraclito, perché prende da Parmenide la dottrina dell'essere come l'assolutamente uno, indivisibile ed eterno, mentre riprende da Eraclito la dottrina dell'assoluta caducità del fenomeno che si trova in un continuo flusso e inoltre, come viene dimostrato nel *Teeteto*, dialogo relativamente tardo di Platone, deve essere ingannevole, e sul quale non si può fare affidamento. La concezione fondamentale, che è rimasta sempre determinante per la successiva filosofia occidentale e che riappare sempre in forme diverse, è quella della fallacia, dell'illusorietà dei dati sensibili. Questa tesi ritorna ancora, per esempio, in un filosofo così nominalistico come John Locke, nella distinzione tra le qualità primarie, che si addicono alle cose in sé, e le qualità secondarie, semplicemente soggettive³.

Non occorrono parole – e nella storia della filosofia ne sono occorse moltissime – per far comprendere il crudo fatto che molto difficilmente si può sostenere la separazione dell'idea dal mondo sensibile, in cui in realtà è racchiusa la dottrina platonica del sensibile come non ente, del μὴ ὄν. È possibile dimostrare, e con rigore, che le qualità di cui le idee s'impossessano diventando l'ente in sé, in realtà provengono più o meno dal mondo dei fenomeni; che per così dire l'assolutizzazione dell'idea va a scapito del mondo sensibile al quale è stata sottratta. Lo stesso Platone non è stato affatto conseguente neanche in questo senso. Quando, per esempio, indica l'idea come la causa di ogni essere e di ogni ente, in questo trasferimento dell'idea nella sfera delle origini assolute, cui si oppone una realtà da esse derivata, è già implicito che ci debba essere anche qualcos'altro, cioè la realtà derivata. Oppure, per ricordarvi un teorema molto famoso di Platone: la dottrina della

μέθεξις, della partecipazione delle cose sparse all'idea che le comprende, presuppone anche una realtà diversa dall'idea; se non ci fosse nulla di diverso dall'idea, non sarebbe affatto possibile una tale «partecipazione» all'idea, una tale μέθεξις. Effettivamente il tardo Platone ha ampiamente rivisto la rigida concezione della dottrina delle idee che si trova nei cosiddetti dialoghi classici di mezzo. Ricordo qui il notevolissimo dialogo del tardo periodo di Platone, e all'origine di tantissime difficoltà, che porta il nome di *Parmenide* – che naturalmente non dovete scambiare col Parmenide di Elea, che però è l'eroe, il vincitore di questo dialogo –, in cui Platone in realtà sostiene la tesi, si potrebbe dire implicitamente già molto dialettica, che i molti sono tanto poco senza l'uno – e questi molti sarebbero le cose sparse rispetto all'unica idea che comprende ogni cosa dello stesso genere –, che questi molti sono tanto poco senza l'uno, senza la loro idea, quanto poco l'uno, l'idea, è senza i molti. Non vi è dubbio che il tardo periodo di Platone mette sempre più in risalto l'ente rispetto all'idea; benché nella cronologia delle opere platoniche, che è usuale oggi (e che tra l'altro, nonostante la complessiva autorità della filologia classica, non vorrei raccomandarvi, per ragioni concrete: non filologiche, ma filosofiche), la cosa stia così, che uno dei dialoghi in cui la teoria delle idee è sostenuta nel modo più duro e svolta nel modo più abile, cioè il *Fedro*, è datato molto tardi – per cui naturalmente diventa un po' difficile quell'evoluzione di Platone, diciamo, verso un maggiore riconoscimento dell'empiria. Eppure, nonostante la protesta dei platonici incalliti, vorrei supporre una tale evoluzione e vorrei comunque dirvi che nei paesi anglosassoni, nei quali domina una grandissima cultura dell'interpretazione dei testi greci classici, non di rado si può addirittura incontrare l'ipotesi che Platone, ormai vecchio, sia stato in certo modo a sua volta influenzato dal suo discepolo Aristotele; oppure che a causa delle sue delusioni politiche nei tentativi di organizzare il mondo a partire esclusivamente dall'idea sia stato costretto a un più forte riconoscimento di ciò che è, della realtà sparsa, del semplice esistente. Se, per esempio, si confronta l'evoluzione dalle grandi opere classiche sulla politica, la *Repubblica*, sull'«uomo di Stato», il *Politico*, fino all'ultima opera, le *Leggi*, effettivamente c'è qualcosa di favorevole a questa tesi. Ma ve lo accenno solo per mostrarvi quanto è complessa la situazione. Per il resto, prima di entrare in questi problemi molto complicati ai quali qui posso solo accennare,

fareste bene a guardarvi forse la famosa descrizione goethiana dei due filosofi, Platone e Aristotele, da lui confrontati, in cui paragona, si direbbe oggi volgarizzando, il Platone idealistico con l'Aristotele realistico che sta coi piedi per terra⁴.

Dopo ciò che qui per il momento vi ho detto, la mia affermazione che la metafisica inizia propriamente con Aristotele sarà per voi doppiamente scioccante – evidentemente non riesco a liberarmi della speranza che siate scioccati – e semplicemente perché, dal peso che l'iperuranio sembra avere rispetto al mondo, Platone sembra appunto più metafisico di Aristotele. Ma qui sta, credo, il punto problematico dal quale potete comprendere nel miglior modo che cosa significa propriamente metafisica. Vale a dire, anche se ammettiamo che Platone⁵ *nolens volens* (o comunque sia) abbia dato molto maggior peso di quello che avrebbe dovuto, secondo la rigida dottrina delle idee, al mondo del $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, del non ente, quindi al mondo dell'esperienza sensibile; e anche se inoltre si ammette che questa tendenza in Platone si sia rafforzata nel corso della sua lunga vita, ad ogni modo manca una cosa molto decisiva: cioè la riflessione sul modo in cui queste due sfere – la sfera dell'esperienza immediata e la sfera dell'idea, del concetto, dell'uno o comunque vogliate chiamarlo – si rapportano tra loro. Tutt'al più si potrebbe dire che certamente i problemi tradizionali della metafisica si impongono nella struttura della filosofia platonica, nella struttura della dottrina platonica delle idee, ma si impongono per così dire *oggettivamente*, senza diventare essi stessi tematici nella filosofia di Platone. La tensione tra la sfera della trascendenza e la sfera di ciò che semplicemente è, la tensione tra il $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$ e i $\tau\acute{\alpha}\ \delta\upsilon\nu\tau\alpha$ è certamente presente, perché è inevitabile, nella filosofia platonica e continua sempre a manifestarsi con forza; ma la sua filosofia non è tale che questa tensione si ponga al centro della speculazione filosofica. Ciò che veramente vorrei farvi capire è che la sfera della metafisica nasce in senso pregnante solo là dove questa tensione diviene essa stessa l'oggetto della filosofia, entra nell'orizzonte del pensiero. Si potrebbe quindi dire che la metafisica nasce nel punto in cui il mondo dell'esperienza viene preso sul serio e approfondito nel suo rapporto con il mondo sovrasensibile prima semplicemente accettato.

La dottrina platonica delle idee ve la potete rappresentare senza

troppa violenza come una secolarizzazione della teologia. Le idee platoniche sono state definite come dèi divenuti concetto, e contro ciò si potrà dire poco, così come in Platone spesso l'idea suprema, l'idea del bene o della giustizia, τὸ ἀγαθόν ο ἡ δικαιοσύνη, viene chiamata θεός, probabilmente in base a una tradizione direttamente socratica. Ma il problema che si pone con questa secolarizzazione: che se si trasformano gli dèi in concetti, quindi in unità dei fenomeni, con ciò il loro *rapporto* con i fenomeni diviene completamente diverso da quello che sarebbe se gli dèi fossero semplicemente insediati al di là, nel loro Olimpo – certamente questo problema continua sempre a emergere nelle difficoltà teoretiche e logiche che Platone tratta; ma egli fu, se così posso dire, teologicamente ingenuo poiché, dalla secolarizzazione nel concetto che egli stesso aveva compiuto, non trasse la conseguenza che in tal modo il rapporto stesso del concetto o dell'idea col mondo dei fenomeni si trasforma radicalmente, diviene problematico. Si potrebbe quindi dire – e con questo credo di avervi definito il luogo storico-filosofico della metafisica e con ciò (poiché credo che l'essenziale sia sempre una realtà storica) anche l'essenziale della metafisica un po' meglio di quanto sia possibile nella conferenza relativamente superficiale sulla tematica della metafisica – si potrebbe definire la metafisica come il prodotto di una rottura tra le essenze, quegli dèi appunto secolarizzati in idee, e il mondo dei fenomeni, che è inevitabile nel momento in cui gli dèi si trasformano in concetti e l'essere si trasforma anche in una relazione con l'ente; mentre, dall'altra parte, i due momenti non si possono ingenuamente riferire l'uno all'altro e formulare al tempo stesso. Perciò si potrebbe dire che la metafisica, poiché cerca di vedere le idee come una realtà legata all'empiria, ma minacciata dalla progressiva secolarizzazione, sia essa stessa minacciata dall'inizio anche nel proprio sviluppo. E a tal proposito sicuramente non è un caso che il nominalismo – quindi la visione radicalmente illuministica che contesta ogni essere-in-sé dell'idea – abbia seguito proprio Aristotele, e precisamente due volte, in Arabia, nella filosofia araba, nonché nella scolastica; benché, come non si può dire abbastanza fermamente, Aristotele stesso, come poi apprenderete, sia stato tutt'altro che un nominalista. Se Heidegger definisce la metafisica come razionalistica, come qualcosa di simile a una rottura rispetto all'originaria comprensione dell'essere della filosofia arcaica, non posso dargli affatto torto dal punto di vista

puramente fenomenologico. La metafisica è, da una parte, se così volete, sempre razionalistica come *critica* di un'idea dell'ente-in-sé, del vero e dell'essenziale, che non si giustifichi davanti alla ragione; ma, dall'altra, è pur sempre e ugualmente un tentativo di *salvare* ciò che l'ingegno dei filosofi sente svanire e dileguarsi. In realtà non c'è una metafisica, o soltanto ben poca metafisica, che non sia il tentativo di salvare – e precisamente di salvare con i mezzi del concetto – ciò che appare minacciato dai mezzi del concetto e rischia di dissolversi nel concetto o di essere distrutto, come poi si è detto con l'antica eccitazione antisofistica. La metafisica quindi, forse si potrebbe esprimerlo così, è qualcosa di *moderno* – se non limitate il concetto della modernità al nostro mondo, ma lo estendete anche alla storia greca. E non è un caso che la metafisica sia di nuovo risorta nell'Alto Medioevo nell'epoca della civiltà urbana borghese in cui era già scossa l'ingenua immediatezza verso la fede cristiana; e poi, una seconda volta, nel complessivo movimento di pensiero che generalmente si suole definire con concetti come Rinascimento, Riforma, Umanesimo.

Aristotele nella prima opera propriamente metafisica della letteratura – quella appunto che ha dato il nome al genere – critica il tentativo di Platone di contrapporre l'essenza al mondo sensibile, semplicemente come una realtà separata da esso, assolutamente diversa. Egli critica soprattutto l'ipostasi platonica dei concetti universali come duplicazione del mondo – un argomento molto legittimo e potente che si fonda appunto sul fatto che tutto ciò che si attribuisce alle idee è preso dal mondo sensibile; analogamente al fatto che i signori vivevano del lavoro dei loro servi o dei loro schiavi. Ma al tempo stesso, da parte sua, cerca di strappare l'essenza al mondo sensibile, al mondo dell'esperienza, e proprio così di salvarla; e proprio questa duplice intenzione di critica e di salvezza costituisce l'essenza della metafisica. Quindi la polarità di razionalità critica, da una parte, unita al pathos della salvezza, dall'altra, è ciò che comunque ha definito la sua essenza attraverso la storia, attraverso la vicenda della metafisica tradizionale. Perciò la metafisica si dovrebbe definire come lo sforzo del pensiero di salvare ciò che al tempo stesso esso annulla. Credo che questa formulazione sia sostenibile, non sia arbitraria, perché precisamente la struttura che qui in linea di massima vi ho mostrato nella *Metafisica* di Aristotele – o come premessa della *Metafisica* di

Aristotele – è caratteristica della posizione di *Kant* sul problema della metafisica. Sebbene *Kant*, per il rilievo di un dualismo aspro e inconciliato, stando al clima filosofico, abbia sicuramente più idee in comune con Platone che con Aristotele – e nella *Critica della ragion pura*, a introduzione del capitolo sulle idee, si trovano le più splendide pagine che siano mai state scritte su Platone⁶, pagine che vorrei raccomandare alla lettura di voi tutti –, si può dire che riguardo alla duplice intenzione di critica e conservazione *Kant* si trovi più vicino ad Aristotele, che non gli piaceva particolarmente, di quanto lo fosse a Platone⁷. Se per il momento mi accreditate questa costruzione storico-filosofica, forse capirete perché ritenga necessario che per capire bene il concetto di metafisica in primo luogo ci si faccia un certo quadro dei principali motivi teorici di Aristotele. Ma questo lavoro presuppone che vi rendiate un po' più conto del valore storico della sua posizione, perché solo a partire da una tale idea del valore storico della sua posizione potete fare in seguito un po' più concretamente ciò che penso.

Oggi questo compito è reso più difficile – nella filosofia, non nella filologia classica, ma nella filosofia – dall'influenza di Heidegger e della sua scuola che, benché abbia riconosciuto molto precisamente il momento razionale-illuministico in Aristotele, d'altra parte però tenta, in una misura difficilmente immaginabile, qualcosa come un recupero di Aristotele. E credo, prima di passare ad Aristotele, di dovervi dire qualche parola per la critica di questa visione; e vorrei farlo occupandomi di un'interpretazione molto precisa perché credo che queste cose si possano mostrare meglio in dettagli concreti che restando nell'ambito dell'affermazione generale. Quindi si tratta qui dell'interpretazione della prima frase della *Metafisica* di Aristotele; prendo solo quest'unica frase. Posso scrivervi alla lavagna questa frase in greco; so che molti di voi non sanno il greco, ma non si può fare altrimenti; e vi spiegherò tutto ciò che è necessario alla sua comprensione. Dunque, questa frase dice:

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει⁸

Vale a dire, secondo le consuete traduzioni: tutti gli uomini sono protesi per natura alla conoscenza. Voglio controllare come stanno le cose nelle traduzioni più recenti. Tutti gli uomini – si dice qui – per natura tendono al sapere⁹. Questa frase è riportata in *Essere e*

Tempo di Heidegger con le seguenti parole (vi prego di tenere a mente la consueta traduzione: tutti gli uomini sono protesi per natura alla conoscenza); Heidegger dice – tra l’altro, prudentemente; senza citarla direttamente come traduzione: «Il libro che occupa il primo posto nella raccolta dei libri aristotelici di ontologia, incomincia con l’affermazione: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. La cura di vedere è essenziale all’essere dell’uomo»¹⁰. Non voglio accontentarmi di mettere semplicemente in ridicolo questo passo per la sua artificiosità, perché l’artificioso e l’estraneo possono senz’altro avere una funzione molto salutare rispetto a un testo estraneo. E vorrei subito dire che Heidegger mette ostacoli alla maniera facile in cui si rendono i testi greci nella nostra lingua moderna, poiché ormai esiste una tale tradizione tra l’antichità e noi. Ma questa interpretazione non è appunto un tale salutare effetto di straniamento, bensì contravviene alla semplicissima lettera del testo. Quando, per esempio, dice: «All’essere *dell’uomo*», l’uomo vi è reso già al singolare e con ciò è stipulata quella priorità dell’essenziale dell’uomo, quindi una specie di ontologia antropologica che poi è in primo luogo il tema in Aristotele. Aristotele non dice: *l’uomo* o *l’esserci* o *l’esistenza*, ma dice semplicemente e onestamente, *tutti* gli uomini, e non: i *singoli* uomini. Poiché εἰδέναι significa molto semplicemente sapere, e ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται significa: gli uomini si adoperano per la conoscenza o tendono al sapere. Ora, come ho già avuto occasione di accennare prima¹¹, è sicuramente giusto che in questo εἰδέναι c’è la radice *ἰδ*, che c’è anche in *ἰδέα* e che caratterizza il rapporto sensibile del vedere. Ma Heidegger vi nasconde semplicemente tutta la storia della lingua che, in greco proprio come da noi, da una rappresentazione sensibile, molto piena, che era originariamente legata alle parole, ha sempre più sublimato concettualmente queste parole. Non vi può essere alcun dubbio che al livello di Aristotele appunto εἰδέναι corrisponde davvero già a: sapere nel senso di una coscienza emancipata dal presente sensibile. Ma poiché in lui, come vi ho appena già detto, l’ontologia, che qui è soltanto tematica, viene supposta in un atto di ripristino, appunto le entità o l’essere o quello che sia, devono presentarsi, per così dire, sensibilmente agli occhi della coscienza come un ente-in-sé. E perciò Heidegger ri-traduce questo εἰδέναι nella sua molto più antica radice del presente sensibile, benché a questo livello l’abbia già completamente persa.

Poi dice: «La cura di vedere è essenziale» all'essere dell'uomo. Qui è del tutto flagrante ciò che compie, perché chiunque conosca anche minimamente la storia della filosofia antica sa che il concetto φύσει è un termine filosofico che già all'epoca di Socrate e dei sofisti – circa cento anni prima di Aristotele, non so dirvi esattamente la data – ha la sua importanza in opposizione a θείσει, come ciò che è così «per natura» rispetto a ciò che è semplicemente posto o espresso, a ciò che è θείσει. L'espressione per «essenziale» sarebbe tutt'altra, ὄντως o forse ὄντως ὄν, come si dice in Platone; ma sicuramente non φύσει, perché in φύσει traspare φύσις e quindi, ancora dall'antico periodo ilozoistico, il ricordo della natura fisica. Quest'espressione quindi vuol dire semplicemente – e questo corrisponde molto allo spirito di Aristotele, che è stato una curiosa combinazione tra un ontologo e un professore di fisica – che gli uomini, così come sono, per natura, tendono a conoscere. Ma in Aristotele non si può trovare neppure l'ombra che questo sia inteso nel senso di una determinata pre-strutturazione ontologica dell'esserci in cui deve apparire l'essere. E infine: l'ὁρέγονται non significa altro che sforzarsi, anelare, tendere a qualcosa – e non ha minimamente a che fare col concetto della cura che notoriamente è una delle categorie centrali di Heidegger. Bensì: a questo «amore per la sapienza», quindi a qualcosa anzitutto di molto evidente, qui viene attribuita un'interpretazione esistenziale: che in certo qual modo in esso ci sia la cura dell'esserci stesso per il suo essere – benché nessuna filologia, nessuna conoscenza linguistica, consultate un qualsiasi dizionario, possa in qualche modo riuscire a comporre questo ὁρέγονται col concetto di cura.

Avendo approfondito un po' di più questa frase, credo di avervi mostrato al tempo stesso ciò che qui ho voluto svilupparvi come idea principale di quest'ora di lezione: che cioè Aristotele parte dalla coscienza sensibile quotidiana già illuminata e, attraverso la riflessione su ciò che anzitutto mi è dato immediatamente e sensibilmente, cerca poi di giungere all'idea di ciò che veramente è – invece di presupporre e supporre già l'essenziale come nel pensiero arcaico. Se fosse altrimenti, se fosse esatto il modo in cui Heidegger interpreta questa frase, allora Aristotele non sarebbe davvero un metafisico, ma sarebbe esattamente l'ontologo che Heidegger in un altro luogo contesta che sia. Ma la metafisica ha precisamente il suo momento di tensione in questa frase in

apparenza palesemente empirica, in cui però è posto come bisogno il tendere alla conoscenza e quindi obiettivamente alla verità assoluta – cosicché alla fine però anche tutto ciò si costituisce a partire dalla verità. E così in fondo vi si è molto chiaramente indicato il clima intellettuale in cui si svolge la *Metafisica* aristotelica. Credo di poter passare quindi nella prossima lezione a riferirvi qualcosa del contenuto della stessa *Metafisica* aristotelica.

1 La disputa tra Platone e il critico Antistene era familiare ad Adorno soprattutto attraverso Zeller (E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 1. *Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie*, Hildesheim, Zürich - New York 1990 [2^a rist. della 5^a ed.], pp. 295 sg.).

2 Cfr. *Politeia*, 514 sgg.

3 La teoria di Locke delle qualità primarie e secondarie dei corpi si trova nel secondo libro del suo *Essay Concerning Human Understanding*, precisamente nel capitolo VIII, §§ 8 sgg.

4 Si riferisce alla «parte storica» della *Teoria dei colori*: «Platone si rapporta al mondo come uno spirito beato a cui piace albergarvi per un certo tempo. Non gli interessa molto né conoscerlo, perché già lo presuppone, né comunicargli benevolmente ciò che porta con sé e di cui esso ha bisogno. [...] Aristotele invece sta dalla parte del mondo come un costruttore edile. Ormai è qui e deve agire e fare. Si informa sul territorio, ma solo fino a trovare un terreno» (J. W. GOETHE, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, a cura di E. Beutler, vol. XVI. *Naturwissenschaftliche Schriften*, Parte I, Artemis, Zürich-Stuttgart 19642, pp. 346 sg.)

5 Nell'originale c'è, erroneamente, *Aristotele*.

6 Cfr. I. KANT, *Werke in sechs Bänden*, a cura di W. Weischedel, vol. II. *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt 1956, pp. 321 sgg. (A 313 sgg., B 370 sgg. [trad. it. *Critica della ragion pura* (1909/1910), Laterza, Bari 2000, pp. 365 sgg.]).

7 Adorno nel suo corso *Kants "Kritik der reinen Vernunft"* si è interessato ripetutamente della duplice intenzione di critica e di conservazione in Kant; cfr. *Kants "Kritik der reinen Vernunft"* (NaS

IV.4, pp. 54, 132 sg., 143 e *passim*).

8 *Metafisica A I*, 980 a 21.

9 Cfr. ARISTOTELE, *Die Lehrschriften*, curati, tradotti e commentati nella loro formazione da P. Gohlke, vol. V. *Metaphysik*, Paderborn 19723, p. 35 [trad. it. *Metafisica*, Rusconi, Milano 2000, p. 5].

10 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 19537, pp. 170 sg. [trad. it. *Essere e Tempo*, Milano (1970) 1976, p. 215].

11 Si veda l'inizio della lezione.

Quinta lezione

1^o giugno 1965

Oggi comincio a comunicarvi, come meglio mi è possibile, alcuni dei principali ragionamenti della *Metafisica* di Aristotele e ad aggiungervi delle considerazioni sul problema della metafisica in generale. In questo mi attengo essenzialmente all'esposizione di Eduard Zeller¹, benché sappia ovviamente che dal periodo dell'opera di Zeller la ricerca su Aristotele ha fatto enormi progressi in particolare sul piano filologico. Ma in questa occasione vorrei dire che mi sembra che questi singoli progressi siano andati ampiamente a spese della concezione filosofica che Zeller, quale membro della scuola hegeliana, possedeva ancora in una misura che poi è andata completamente persa. E perciò all'acribia forse maggiore nei dettagli preferisco l'orientamento e le vedute che egli offre, poiché dopo tutto mi sta più a cuore farvi capire veramente qualcosa di Aristotele per la storia dei problemi della metafisica che darvi una meticolosa esposizione dell'opera aristotelica incontestabile nei particolari. La definizione della metafisica si trova già nel primo libro, il libro A, e corrisponde a quello che già vi ho detto sulla tematica della metafisica², sebbene restringa un po' la problematica rispetto alla molteplicità dei temi che siamo abituati a collegare al nome di metafisica. Si dice, cioè, che la metafisica è la «scienza dei primi principî e delle cause»³; per cui naturalmente anzitutto colpisce la relazione con la dottrina platonica delle idee che promette di trattare ugualmente i primi principî, i concetti supremi, le cause dei fenomeni. Il complesso, il primo complesso – e qui seguo espressamente Zeller⁴ –, che si può estrarre dall'opera aristotelica, dalla *Metafisica*, e che è di fondamentale importanza per tutto il resto, è il complesso del *particolare* e dell'*universale*, di cui si può dire che rappresenta in realtà il tema fondamentale della *Metafisica* aristotelica. Per cui adesso già vorrei farvi notare che in Aristotele – e questa è una certa differenza rispetto a Platone – si può già parlare di un sistema in quanto le riflessioni metodologiche e soprattutto gnoseologiche e

logiche, che siamo soliti riunire sotto il nome di *Organon*, sono così strettamente collegate alle argomentazioni della *Metafisica* che alcuni dei principali argomenti della *Metafisica* risalgono a questi scritti metodologici, a questo *Organon*; e precisamente in particolare all'opera sulle categorie, *Κατηγορίαι*, contenuta in questo corpus di metodologia. Accenno solo al fatto che per categorie in Aristotele s'intende qualcosa di diverso che in Kant, cioè le forme fondamentali che scaturiscono dall'analisi dei modi del discorso e non, diciamo, le forme fondamentali soggettive del pensiero; suppongo che la maggior parte di voi lo abbia presente. Se in primo luogo quindi mi occupo del problema del particolare e dell'universale in Aristotele, vorrei riallacciarmi a qualcosa che vi ho esposto nell'ultima lezione: cioè al fatto che la metafisica in generale ha il duplice carattere dell'aspetto critico o, come pure si preferisce dire, dell'aspetto distruttivo e dell'aspetto apologetico e conservativo; e vedrete che questa caratteristica vale in modo molto particolare per Aristotele.

Si può quindi dire che la sua trattazione... le sue riflessioni sul problema del particolare e dell'universale appartengono in primo luogo all'ambito del lavoro critico – per cui questo «in primo luogo» porta un accento molto forte e per il resto racchiude anche il problema davanti al quale ci pone tutta la *Metafisica* aristotelica. La prima tesi, così si potrebbe dire, sarebbe quella che l'universale non è sostanziale; che quindi l'universale non è come le idee platoniche, che sono concetti universali, qualcosa che-è-in-sé-e-per-sé, indipendentemente dalla loro realizzazione, ma si può parlare di un universale solo come esso si rappresenta *nel* particolare. In altre parole: la riflessione sul processo di astrazione acquista già, nella considerazione aristotelica dell'universale, molta più forza di quanta ne abbia avuta in Platone, ma non si spinge fino a concepire i concetti universali come pure astrazioni; bensì la difficoltà e, se così posso dire, il punto principale della *Metafisica* aristotelica è piuttosto proprio questo, che da una parte l'universale non si deve poter pensare indipendentemente da ciò in cui si concretizza, ma dall'altra non è neppure una *semplice* astrazione rispetto alle particolarità comprese in esso. Credo che se tenete presente questa acutizzazione del problema, vi sarà possibile superare dall'inizio le difficoltà di questa teoria. In generale le difficoltà si risolvono se le si guarda in faccia. E così Aristotele rende la cosa un po' difficile,

perché si presenta come un pensatore del *common sense* e perché in lui, come per esempio più tardi in alcuni pensatori inglesi, le questioni più profonde sembrano in un primo momento avere una risposta, come se offrissero al semplice intelletto umano delle risposte molto ovvie, mentre in realtà sotto di loro si celano appunto questi abissi – e con ciò tocco al tempo stesso la difficoltà specifica che spetta complessivamente all'interpretazione di Aristotele. Se voglio recuperare quello che vi ho accennato all'inizio – cioè che vorrei parlarvi di Aristotele in relazione alla storia e alla tematica complessiva della metafisica occidentale –, si può dire che in questa dottrina, cioè che l'universale non è un momento sostanziale, è fondata la tematica del cosiddetto nominalismo, quindi la tematica secondo cui i concetti universali sono *post rem* e non *ante rem*. Ma sarebbe un grosso equivoco – e vorrei dirvelo per evitare dall'inizio ogni equivoco – se appunto perciò si definisse Aristotele stesso un nominalista. Potrei dire francamente che la *Metafisica* di Aristotele ruota attorno a questo; che essa ha il suo problema appunto in questo aspetto contraddittorio, che da una parte all'universale non si riconosce la sostanzialità, ma dall'altra i concetti universali non debbono essere semplici abbreviazioni delle particolarità da loro comprese, ma ciò nonostante si addice loro qualcosa che li deve elevare sopra il semplice *flatus vocis*. E se volete comprendere la concezione della metafisica, fin dall'inizio dovete rivolgere la vostra attenzione a questa costellazione di momenti nella *Metafisica* aristotelica. Egli dice che solo il particolare è sostanziale rispetto all'universale; che solo il singolo fenomeno concreto che appare è reale. Questo concetto di realtà, o meglio: questo concetto del sostanziale in lui si deve rendere col sostantivo οὐσία, che proviene da εἶναι, essere, dal quale poi è derivato il concetto latino di sostanza; e questa οὐσία o la πρώτη οὐσία, il «primo essere», costituisce propriamente, nel senso di questo orizzonte, il tema di Aristotele. Quindi solo il particolare deve essere in primo luogo una tale οὐσία, esso solo deve realmente essere.

A questa segue, se così volete, la seconda tesi fondamentale della *Metafisica* aristotelica che si riferisce al rapporto tra universale e particolare: cioè quella che l'essenza o, come direbbe Platone, l'idea non è al di fuori delle cose delle quali è l'essenza, ma è solo nella misura in cui essa stessa è nelle cose. Quindi, in altre parole, la

teoria fondamentale di Platone che tratta del χωρισμός delle idee rispetto all'ente, dell'«abisso del senso»⁶ che separa le idee o i concetti universali dalle singole cose concrete da loro comprese, questa teoria è da lui espressamente combattuta. E in questo egli possiede già il momento molto avanzato e modernamente impressionante per cui, se separo completamente le idee da ogni ente e le rendo assolutamente autonome, ne faccio un ente per così dire alla seconda potenza, un secondo ente di ordine superiore; il che significa quindi, diremmo in linguaggio moderno, che oggettivizzo o reifico le idee. E da questo ha tratto l'obiezione molto plausibile che in realtà poi tutto il mondo sarebbe raddoppiato; cioè che, da una parte, ci sarebbe un mondo che è semplice fenomeno e, dall'altra, un mondo che è essere-in-sé, che però poi prende in prestito tutte le sue qualità dal mondo empirico, cosicché ritorna in quest'ultimo – dal che derivano tutte le possibili sciocchezze logiche. Faccio solo notare *en passant* (per mostrarvi come siano attuali tutte queste questioni aristoteliche) che esattamente lo stesso problema è ancora presente nella teoria della conoscenza e nella metafisica moderna, quando per esempio Husserl teorizza una regione di pure essenze, diciamo, dell'immanenza della coscienza, e una dell'unità regionale suprema della determinazione psicologica, per cui si presenterebbe anche per così dire un doppio mondo: da una parte, cioè, la psicologia altamente formalizzata e, dall'altra, la pura dottrina dell'essenza delle idee della coscienza.

Infine: se le idee vengono rappresentate come assolutamente χωρίς, come assolutamente separate, come era in Platone, ne consegue un'ulteriore sciocchezza che Aristotele rimprovera a Platone e che costituisce poi il cardine della *Metafisica* di Aristotele; cioè: non si può poi rappresentare – come pure Platone ha insegnato e come con tanto maggior vigore insegna lo stesso Aristotele – come mai l'universale, le idee, potrebbero avere forza motrice, fino a che punto poi le idee potrebbero essere cause del loro fenomeno; perché sarebbero assolutamente separate appunto dal mondo fenomenico che al tempo stesso esse debbono mettere in moto. E di fronte a questa separazione, e quindi all'affermazione di due ambiti assolutamente diversi, uno dei quali qui per brevità vogliamo chiamare l'ontologico, quello delle idee, e l'altro l'ontico, quello dell'ente, è assolutamente inspiegabile come l'uno dovrebbe agire sull'altro, come Platone però – e ciò dimostra ancora Aristotele con

grandissimo acume critico – insegna incessantemente. Anche questo problema: come deve essere possibile dunque che l'idea pura sia poi una forza attiva che si estende ai fenomeni, si è affermato come problema attraverso tutta la storia della filosofia. Vorrei solo illustrarvi ciò (e precisamente di nuovo anche tenendo conto della persistenza di questa idea proprio per la storia della metafisica) col fatto che in Kant, nella *Critica della ragion pratica*, il problema nel quale si esaurisce in prima linea quest'opera filosofico-morale (benché non si dica mai in modo così grossolano che di questo si tratta; ma si tratta di questo) è: come in realtà la legge morale, che è una realtà puramente spirituale derivante dal mondo intelligibile e indipendente da ogni determinazione sensibile – possa riuscire ad avere un effetto nel mondo empirico; cioè ad agire come coercizione o come dovere, appunto nel senso delle idee⁷. E se vi guardate un po' la *Critica della ragion pratica* da questo punto di vista, osserverete che Kant ha cercato con immenso dispendio di risolvere questa questione; e finalmente ha potuto risolverla solo mediante la completa intellettualizzazione della volontà, quindi solo mediante il fatto che quegli stessi atti attraverso i quali le idee pure agiscono nell'empiria vengono presentati come atti puramente intellettivi – senza vedere che, se questi atti sono puramente intellettivi, in realtà non si può affatto comprendere come possano divenire oggettivi, come si possano poi oggettivare nel mondo dei fenomeni. Dunque questo problema, che si può far valere criticamente nei confronti della kantiana *Metafisica dei costumi*, è già interamente contenuto nella visione della *Metafisica* aristotelica, che se le idee o i concetti universali sono assolutamente χωρίς, quindi un regno di natura particolare, allora non si può comprendere come e fino a che punto possano essere le cause dei fenomeni.

Ora l'argomento a favore della tesi della sostanzialità del particolare di cui vi ho parlato è che non può essere sostanziale nulla che venga predicato in virtù di un altro che sta alla sua base. Quindi sostanziale può essere solo ciò che non ha bisogno di un'altra cosa per essere. E sull'οὐσία, nel senso delle cose particolari, egli insegna qualcosa di singolare, che questa caratteristica, cioè il fatto che non abbiamo bisogno di nessun'altra cosa per conoscerla, si addice appunto solo alle cose particolari. Quanto a questa formulazione del concetto di sostanza si tratta di una tesi fondamentale della metafisica occidentale: cioè quella secondo cui il sostanziale è ciò

che non ha bisogno di nessun'altra cosa per essere, come è stato tramandato nella scolastica e come è stato singolarmente tramandato poi dalla filosofia di Descartes che, come tra l'altro aveva dimostrato Koyré⁸, è in misura talmente ampia in relazione con la scolastica, in misura molto più ampia di quanto si possa supporre dall'atteggiamento polemico di Descartes contro i suoi educatori – come ritorna poi nei *Principia* di Descartes nella famosa formulazione, che la sostanza è «quod nulla re indiget ad existendum»; quindi ciò che non ha bisogno di nessun'altra cosa per esistere. E se mi permettete questa prospettiva storico-filosofica, anche questa interpretazione della sostanza, come ciò che è senza aver bisogno di un altro per la sua esistenza, si è mantenuta poi attraverso tutta la storia della filosofia. Questa definizione del concetto di sostanza non solo si può trovare, per esempio, tra le famose definizioni dell'*Etica* di Spinoza⁹, ma ritorna ancora persino nella filosofia moderna, nelle *Idee per una fenomenologia pura* di Husserl. Tra parentesi, proprio questo teorema di Descartes deriva dalla «teoria delle categorie», dall'*Organon*¹⁰. Proprio qui, dunque, anche la metafisica è così strettamente collegata con la logica e la teoria della conoscenza, come lo è stata di nuovo anche dopo, all'apice della filosofia occidentale, in Kant e in Hegel. Vorrei farvi notare che questa tesi include qualcosa che non è espresso esplicitamente, ma che prende il suo avvio da qui e, se così volete, fa ugualmente parte dell'originaria pietra basilare dell'intero pensiero occidentale e nella quale tutti noi siamo stati educati, cosicché per il momento (finché la riflessione filosofica non ce ne libera) la prendiamo per ovvia: veramente qualcosa come una seconda natura dello spirito. Secondo questa teoria, cioè, è sostanziale – in quanto non ha bisogno di altro – ciò che non necessita di un mezzo per cui è o per cui lo possiamo conoscere; in altre parole quindi: l'immediato. Quindi all'inizio della metafisica occidentale c'è già il principio che ciò su cui tutto deve poggiare, da cui tutto deve dipendere e a cui si deve orientare la conoscenza, è l'immediato appunto nella forma di quel particolare che Aristotele innanzi tutto equipara al reale e vero ente. Ma al tempo stesso dovete rendervi conto anche di una differenza. Infatti proprio in un pensatore in cui le relazioni con la filosofia occidentale sono così enormemente marcate, come Aristotele, è importante distinguere sul piano storico per non creare una poltiglia filosofica generale in cui tutto comunica con tutto. L'immediato, cioè, che è implicito

nelle teorie fondamentali di Aristotele che vi ho riferito finora, non è da lui pensato – almeno non primariamente – come l'immediato dell'esperienza sensibile. Non è quindi l'immediato riferito alla nostra facoltà conoscitiva. E si può ben supporre che Aristotele, che era stato un discepolo di Platone, abbia conosciuto dal *Teeteto* la critica proprio all'immediatezza della certezza sensibile soggettiva, l'abbia recepita ed essa sia entrata anche sostanzialmente nel suo pensiero. Quanto alla sua immediatezza, quindi, non si tratta di un'immediatezza della coscienza, non dei «*données immédiates de la conscience*»; ma si tratta, se si può parlare così paradossalmente, dell'immediato in sé – onde naturalmente per la riflessione critica si pone subito la questione, come in fondo si possa parlare di «immediatezza in sé», poiché ogni simile immediatezza di cui si predica qualcosa può essere solo immediatezza *per* una coscienza che la predica.

Ma a questo punto vorrei inoltre osservare criticamente un'altra cosa – non per fare così facilmente la critica a un tale pensatore storico, un simile tentativo avrebbe dell'ingenuo, e suppongo che non vi aspettiate questa ingenuità né da me né da voi stessi; ma per mostrarvi a questo punto che una teoria come quella che vi sto proponendo porta in sé a difficoltà molto grandi. Perché introdurvi alla *Metafisica* aristotelica non può significare semplicemente riferirvi le sue tesi principali, ma procurarvi la coscienza dei problemi di questa metafisica; e procurare la coscienza dei problemi significa necessariamente mostrarvi dove stanno le difficoltà che sono nascoste sotto la plausibilità di tali linee argomentative. Ora – Hegel ha insegnato che non c'è un immediato che non sia al tempo stesso anche un mediato. Se ritenete felice la dimostrazione che Hegel fornisce – e penserei che vi siano pochi momenti nella *Logica* hegeliana ai quali si addice una tale evidenza come a questa dimostrazione che ha addotto – allora naturalmente non si può più comprendere cosa voglia ancora dire l'idea metafisica tradizionale di una sostanza come di qualcosa che non ha assolutamente bisogno della mediazione. E mi sembra che sia uno di quei singolari anacronismi, per non dire arcaismi, che la storia della filosofia e in particolare la metafisica porta con sé, il fatto che essa ha bensì compiuto quelle riflessioni critiche sul concetto di immediatezza che vi ho appena annunciato, ma non ha visto che da ciò viene attaccata essenzialmente la teoria della sostanza, cioè in fondo la

concezione della sostanza come dell'ente in sé, primario, immediato. Se vi dicessi che la filosofia nella sua storia non ne abbia tenuto molto conto, sarebbe un'ingiustizia e non è neppure esatto. Naturalmente ne ha tenuto conto, vale a dire nella forma del nominalismo conseguente, ma *non* ne ha tenuto conto nella sua corrente principale idealistico-speculativo-razionalistica, se posso esprimerlo così. È assolutamente sicuro che appunto perciò Hume, che se si vuole rappresenta l'estrema conseguenza della teoria aristotelica della realtà del particolare, ha dissolto il concetto di sostanza, cioè il concetto di sostanza che è strettamente collegato al concetto delle cose particolari, che in lui cede a una critica la quale dice che non esiste affatto la «cosa», ma soltanto l'associazione abitudinaria delle forme fenomeniche soggettive, che poi dobbiamo esser soliti considerare convenzionalmente come cose. Kant ha poi conformemente ridotto anche il concetto di sostanza a una funzione soggettiva, a un'attività; quindi a qualcosa che originariamente lo spirito produce negli oggetti, senza dover essere più quell'ente-in-sé che in Aristotele viene ancora definito come sostanza *qua* cosa – mentre, d'altra parte, in Kant, nella sua teoria delle idee e in fondo nella sua concezione del mondo intelligibile, prevale la rappresentazione del concetto di sostanza nel vecchio senso aristotelico. A questo punto potete vedere come in realtà la piena conseguenza della teoria con cui inizia Aristotele – che cioè la piena realtà si deve assegnare solo alle cose particolari – è stata tratta mediante quella svolta di cui vi dicevo prima, che è estranea a lui e all'antichità, a eccezione della sofistica, cioè la svolta verso il soggetto. Insomma solo quando la teoria della realtà del particolare si collega al fatto che questa realtà del particolare, la sua immediatezza, è solo un'immediatezza *per il soggetto*, è possibile un nominalismo pienamente sviluppato, come appunto ve l'ho brevemente spiegato per Hume. E allo stesso tempo, detto negativamente, questa è la ragione per cui, nonostante quell'inizio, in Aristotele non si può parlare di nominalismo – come poi stiano le cose positivamente lo vedrete molto presto. Nel concetto di sostanza, come viene usato in Aristotele, per dirvelo in modo molto semplice c'è ancora qualcosa di ingenuamente realistico – potete capire esattamente, e questo oggi per noi non è così facile, tutta la *Metafisica* aristotelica soltanto se non la capite nel senso della consueta riflessione soggettiva ma, secondo un termine della scolastica, *in intentione recta*; quindi con riguardo all'oggettività

immediata del mondo esterno e non con riguardo alla mediazione attraverso la coscienza che conosce.

Questo singolare incrocio della teoria della realtà del particolare e al tempo stesso di un realismo rivolto ingenuamente all'esterno fa parte anch'esso necessariamente delle strutture proprie di Aristotele. La caratteristica di Aristotele e ciò che rappresenta tutta la difficoltà di cui vi ho parlato, è che, nonostante questo principio fondamentale della realtà del particolare e del fatto che è sostanziale solo ciò che non ha bisogno di un'altra cosa, ma è immediato, Aristotele è stato un filosofo della mediazione in un senso molto forte. E come si sia incrociato in Aristotele quest'idea o questo culto (si dovrebbe quasi dire) dell'immediato, di ciò che è immediatamente così in sé, con l'idea della mediazione universale – capire questo è il vero problema di una comprensione in genere della *Metafisica* aristotelica; e su questo problema vorrei pregarvi di concentrarvi. E allora vedrete, per premettere anche questo, che il concetto di mediazione, come è presente in Aristotele, è oltremodo diverso da quello che i colti hegeliani – e tra voi se ne troverà un numero non esiguo – si immaginano per mediazione. E anche qui vorrei ripetere di nuovo come uno scolastico: distinguo. Potete qui comprendere la specificità dell'impostazione aristotelica solo se distinguete molto precisamente che cosa significa in genere in Aristotele *mediazione*, cosa significa *mezzo*, cosa *il medio*, e cosa ciò significa nella dialettica. Infatti, per dirlo in anticipo, Aristotele è stato tutt'altro che un pensatore dialettico, benché sia stato al tempo stesso un pensatore dell'immediatezza e un pensatore della mediazione. Se devo proprio acuirlo in senso hegeliano, si potrebbe dire che in lui la tesi dell'immediatezza e la tesi della mediatezza non sono mediate l'una dall'altra – se a questo punto volete concedermi l'effetto finale dialettico. In Aristotele però per il momento le cose non stanno così; cioè: poiché allora non c'era ancora una dialettica, per lui non era possibile questa sorta di distanziamento o di differenziazione della dialettica, come appunto ve l'ho prospettato io. Piuttosto corrisponde al clima di tutta la filosofia aristotelica, che nel complesso è un clima di limitazione, di attenzione, di ragionevolezza, di μεσότης, il fatto che egli moderi e limiti la dottrina della sostanzialità, come di una realtà immediata, con la dottrina delle sostanze improprie o derivate o, come egli le chiama, delle δεύτεραι οὐσίαι, delle «sostanze seconde» o, si

potrebbe forse anche dire, delle *essenze* seconde¹¹; per cui naturalmente in questo «seconde» echeggia molto chiaramente il fatto che non sono appunto delle pure immediatezze, ma dei prodotti dell'astrazione. Esse sono una «seconda realtà» proprio perché sono create sulla base di ciò che è innanzi tutto dato primariamente, cioè delle cose particolari. Queste δεύτεραι οὐσίαι, queste sostanze seconde o improprie, non possono essere ipostatizzate, come si direbbe nella moderna terminologia della filosofia, ma sono contenute *nelle* cose particolari; sono quindi immanenti e non trascendenti. E questa tesi, che da una parte ci sono dei concetti sostanziali, ma non sono χωρίς, non sono al di là del singolo ente, ma sono solo incarnati nelle cose particolari e si trovano nel singolo ente, sono immanenti in esso, questa è la vera tesi fondamentale di tutta la *Metafisica* aristotelica – dalla quale dipende anche ciò per cui si distingue così sostanzialmente dalla dottrina platonica: cioè il carattere dinamico. Perché se queste δεύτεραι οὐσίαι si trovano nelle cose particolari, invece di star di fronte a loro come qualcosa di esterno e di estraneo, allora – così argomenta Aristotele – non c'è neanche più nulla di assurdo o di irragionevole a immaginarsi che appunto queste entità agiscano sulle cose particolari; e che per mezzo di esse venga creata una mediazione tra le idee e l'ente sparso. Oggi vorrei chiudere con questa segnalazione, nella prossima ora proseguirò a partire da qui.

1 La *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* di Zeller uscì dapprima nel 1844-52 in tre volumi, le successive edizioni uscirono in sei volumi; Adorno possedeva la seconda edizione del 1856-68. Zeller scrisse inoltre un *Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie* (1883 e oltre) che per Adorno però non aveva alcuna importanza.

2 Cfr. l'inizio della seconda lezione negli appunti di Adorno.

3 *Metafisica*, A I, 982 b 8 s.

4 Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2. *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Hildesheim, Zürich - New York 1990 [2ª rist. della 4ª ed.], pp. 303 sgg.

5 Anche qui Adorno segue Zeller che traduce sempre la οὐσία aristotelica con sostanza (cfr. *ibid.*, p. 305).

6 Espressione di Husserl; cfr. GS 5, p. 128.

7 Adorno tratta la questione soprattutto nell'ottava lezione dei *Probleme der Moralphilosophie*, cfr. NaS IV.10, pp. 117 sgg.

8 Cfr. A. KOYRÉ, *Descartes und die Scholastik*, Cohen, Bonn 1923.

9 «Per substantiam intelligo it, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat [Per *sostanza* intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato]» (B. SPINOZA, *Opera*, Opere in latino e in tedesco, a cura di K. Blumenstock, vol. II. *Tractatus de intellectus emendatione, Ethica*, Darmstadt 1967, pp. 86 sg. [*Etica* I, 3] [trad. it. *Etica* (1988), Editori Riuniti, Roma 2000, p. 87]).

10 Nei suoi appunti Adorno porta come prova le *Categ.* 5 (Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10789), cioè il quinto capitolo delle *Categorie* che (nella traduzione di Von Rolfes) inizia così: «Sostanza nel senso più proprio, in primo luogo e nella più grande misura, è quella che non si dice di un qualche sostrato, né è in un qualche sostrato, ad esempio, un determinato uomo, o un determinato cavallo» (ARISTOTELE, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, vol. I. *Kategorien* [e altre], tradotti da E. Rolfes, Darmstadt 1995, p. 3 [trad. it. *Organon: Categorie, Dell'espressione, Primi analitici, Secondi analitici* (1973), Laterza, Bari 1988, p. 8]).

11 Cfr. *Categorie*, cap. V, 2 a 15: «D'altro canto, sostanze seconde si dicono le specie, cui sono immanenti le sostanze che si dicono prime, ed oltre alle specie, i generi di queste. Ad esempio, un determinato uomo è immanente ad una specie, cioè alla nozione di uomo, e d'altra parte il genere di tale specie è la nozione di animale» (ARISTOTELE, *Philosophische Schriften* cit., vol. I, p. 3 [trad. it. cit., p. 8] Secondo Zeller l'espressione δεύτεραι οὐσίαι non compare all'infuori del capitolo V delle *Categorie* (cfr. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* cit., II, 2, p. 307, nota 1).

Sesta lezione

3 giugno 1965

Nell'ultima ora di lezione avevo brevemente parlato del concetto delle δεύτεραι οὐσίαι, quindi, lasciatemelo tradurre: delle sostanze seconde o alla seconda potenza, che però non si possono porre al di fuori delle sostanze, delle cose, o – come si direbbe nel linguaggio dell'odierna filosofia – secondo Aristotele non si possono ipostatizzare, ma sono immanenti alle sostanze, non sono trascendenti, a differenza delle idee platoniche. Inoltre ho richiamato la vostra attenzione sul fatto che attraverso questa riflessione appare per lo meno *delineato* anche il problema che in fondo è difficilmente comprensibile nella dottrina platonica delle idee: cioè in qual modo si debba pensare la mediazione tra il mondo delle idee e il mondo degli oggetti sensibili, oppure, detto kantianamente, la mediazione tra i noumeni e i fenomeni. Vorrei esprimere molto attentamente questo punto, che le idee non devono più esistere χωρίς, separate dal sensibile, dai dati di fatto, dalla materia della conoscenza, ma solo in quanto si realizzano in questo ente stesso. E il problema della causalità, della causa prima, di cui d'altra parte vi ho parlato come di uno dei problemi iniziali della metafisica¹, in linea di principio si risolve innanzi tutto nella *Metafisica* aristotelica appunto perché questo mondo dell'apparenza sensibile è teleologicamente ordinato a queste idee o pure possibilità che devono essere contenute in esso. In Aristotele per questo ricorre un'espressione che anche letteralmente – e qui potete rivedere il punto di vista cui sottopongo tutto ciò che ora vi dico sulla *Metafisica* di Aristotele: come questa tematica perdura in tutta la metafisica occidentale; come realmente le pedine della metafisica di Aristotele per così dire vengono giocate per essere poi spostate più o meno qua o là nelle tarde fasi del pensiero metafisico e alla fine, come accade nella finale del filetto, persino per saltare, cioè in forma di irrazionalismo – in Aristotele l'espressione per questo rapporto delle idee o delle possibilità con gli enti è ἔν κατὰ πολλῶν², quindi: l'uno nei molti. Questa espressione è

particolarmente interessante e io rimando proprio a questo temine perché ritorna quasi uguale nella filosofia kantiana; cioè là dove la sintesi per mezzo dell'intelletto, che in realtà secondo Kant deve essere l'atto della conoscenza o la conoscenza in genere, viene definita come «unità nella molteplicità»³. E in realtà nient'altro che una tale unità nella molteplicità è contenuta nella concezione aristotelica del rapporto del concetto con gli enti particolari o, per esprimerlo già ora alla maniera aristotelica, del rapporto tra forma e materia. Del resto vorrei farvi notare che esattamente l'idea che vi sto appunto abbozzando appare molto sorprendentemente anche nel tardo Platone, il che ha dato adito a quelle speculazioni di cui vi parlavo⁴, cioè che forse Aristotele deve aver a sua volta influenzato il suo maestro nel suo tardo periodo, cioè nel dialogo platonico *Parmenide*, che per molti aspetti rappresenta l'opera più misteriosa e singolare del *Corpus Platonicum* in cui si sostiene la tesi che l'uno non sia altro che l'unità dei molti e che i molti non siano altro che una molteplicità di unità. Quindi evidentemente quest'idea della reciprocità, del rapporto reciproco tra l'universale e il particolare ha occupato molto fortemente le menti a questo punto della storia dello spirito. E ha indotto Aristotele a questa formulazione che è molto importante perché proprio quest'idea della reciprocità, quindi che da una parte non c'è l'unità indipendentemente dai molti, ma dall'altra in realtà i molti si costituiscono soltanto in virtù dell'uno – quest'idea fondamentale è posta nella formula aristotelica che vi ho riferito.

Qui vedete quindi che l'idea dell'unità nella molteplicità, che nella storia della filosofia moderna è stata poi trasferita nel soggetto che produce quest'unità solo ordinando, è nata dapprima *ontologicamente*; cioè: è nata dal fatto che quest'unità deve essere l'unità dell'essere stesso, che è preordinata a ogni particolare e singolo di cui è composto questo essere. In definitiva nei Greci si può trovare letteralmente persino la formula dell'unità nella molteplicità – tanto che tutto il pensiero occidentale è nell'incantesimo di questa tradizione. E non sarebbe forse una riflessione del tutto oziosa chiedersi se l'essersi orientati a queste riflessioni non abbia dato luogo a una sorta di canalizzazione di tutto il pensiero, che ha spinto tutto in una direzione molto precisa, in sé molto obbligata ma al tempo stesso anche molto ristretta; e se tutto ciò che nei periodi successivi abbiamo sentito come il motivo

del rigore nella filosofia antica e in genere nella filosofia non debba ricondursi, attraverso questa limitazione, alla tradizione greca già dall'inizio limitata in questo senso – cioè nel senso del rapporto tra universale e particolare. Ma ora – e questo è veramente il fulcro della *Metafisica* aristotelica: ciò che dovete capire se volete comprendere questo complesso molto singolare e in sé contraddittorio –, in Aristotele l'universale o la forma – in lui sono entrambi la stessa cosa – è la realtà più elevata proprio come nel suo maestro. In questa dottrina trovate quindi, chiaramente capovolto, ciò che vi ho esposto nella lezione precedente riguardo alla realtà dell'immediato. Se in un primo momento la singola cosa così come mi appare o, come si dice in Aristotele, il $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, è il solo reale o il vero ente, ora, proprio al contrario, è la forma la realtà superiore. Vi scrivo questo concetto del $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ anche alla lavagna. Anche questo concetto del $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ è fondamentale per tutto il pensiero occidentale – perché in questo termine $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ vi sono tutti i rinvii alla fatticità, al questo-qui, a ciò che non si può risolvere nel concetto e per cui si cerca tuttavia un nome concettuale. Ma veramente il $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ – e questo è molto interessante per il complesso di questo pensiero – non è affatto un concetto, bensì è un gesto; $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ significa lo stesso che «questo», indica qualcosa. E Aristotele aveva ancora ben presente che per questa realtà per sua propria natura aconcettuale non si poteva affatto formare qualcosa di simile a un concetto, ma la si può esprimere solo con un gesto – mentre in seguito questo gesto si è trasformato in un termine che alla fine si è riflesso in concetti come datità, dato, nella *haecceitas* scolastica, o comunque possano esprimersi questi concetti. Richiamo la vostra attenzione sulla svolta che la terminologia filosofica ha compiuto a questo punto e in cui potete ancora riconoscere da un altro lato l'elemento specifico della *Metafisica* aristotelica: cioè che ora, all'improvviso, si chiama *forma* ciò che in Platone era l'idea e, come tale, un ente-in-sé e un assoluto; ora quindi al posto del contrasto tra il mondo veramente esistente dell'idea e il mondo non esistente della molteplicità sensibile subentra la differenza tra *forma e materia*. Posso scrivervi alla lavagna anche queste due espressioni perché dobbiamo usarle in continuazione. Forma significa quindi la stessa cosa, in senso più stretto, che la moderna espressione *Gestalt* [forma, figura]; ma la si è resa in latino con *forma*; la corrispondente parola greca è $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$, nota a voi tutti da concetti come morfologia. D'altra parte la

materia – ciò a cui questa forma si riferisce – si dice ὕλη; tradotta poi in latino con materia. Vi dicevo che questa trasformazione della terminologia che – al posto del tradizionale concetto platonico di ἰδέα o εἶδος, da un lato, e τὰ ὄντα, dall'altro – ora parla di μορφή e ὕλη è essenziale per la cosa stessa. Potete rendervene conto molto facilmente poiché, se parliamo di forma, in questo concetto di forma c'è già sempre il rinvio a un qualcosa di cui la realtà in questione è forma. Quindi: il concetto di forma non è mai un concetto autonomo, autosemantico nello stesso senso in cui lo è il concetto di sostanza. Del resto la terminologia aristotelica a questo punto sta ancora su un confine: cioè le espressioni μορφή e εἶδος – il concetto platonico – si alternano ancora, per cui in lui c'è ancora il concetto di εἶδος in senso platonico. E viceversa ὕλη, quindi materia [Stoff] – appunto come la quintessenza di tutto ciò che è τόδε τι, che è «qui», è materia – come qualcosa che non ha neppure la sua forma, che non si può affatto pensare: in modo che già la scelta di questi concetti reciproci, cioè di questi concetti riferiti l'uno all'altro, che rappresentano la tematica propria della *Metafisica* aristotelica, indica che a questa filosofia si addice proprio il modo in cui ho cercato di caratterizzarvi la *Metafisica* aristotelica: cioè essenzialmente come una teoria della mediazione. Ma questa rappresentazione della forma come forza immanente alla ὕλη, alla materia che essa muove; questo concetto dell'idea immanente che è al tempo stesso il centro energetico che muove la materia, questo concetto è il concetto decisivo della *Metafisica* aristotelica. Un concetto che poi si è conservato passando nel nostro mondo come parola straniera per indicare appunto la forza – e questo concetto è quello di ἐνέργεια, di energia. Al contrario, di fronte a questa energia come forma realizzata sta il concetto di δύναμις che si riferisce a una pura possibilità. Ma in Aristotele questa pura possibilità è il non ancora formato o ciò che viene solo formato; cioè: in lui la possibilità è in fondo ciò che noi definiamo materia; e l'espressione che la *Metafisica* aristotelica usa per ciò è il termine δύναμις. E intorno al rapporto tra questi due – oggi diremmo: momenti, ma questo è davvero anacronistico e troppo moderno; forse più esattamente bisognerebbe dire: tra queste due categorie – intorno a questo rapporto si muove tutta la *Metafisica* aristotelica⁵.

Credo che questo sia il luogo in cui forse posso spiegarvi anche nella maniera più netta la differenza tra l'intera metafisica antica e

ciò che da essa è derivato. Infatti qui c'è in primo luogo qualcosa di insolitamente paradossale per tutta la tradizione occidentale moderna, e non so se abbiate tutti ugualmente compreso questo paradosso. Del resto, se ci si occupa di opere di pensiero molto lontane da noi nel tempo, e nonostante la tradizione o, meglio, per la tradizione, ad esse appartiene appunto anche Aristotele, considero che questo sia il compito – che per lo meno si vedano molto più chiaramente le differenze che le identità. Credo che conoscere l'essenza dei fenomeni storici e soprattutto dei fenomeni storici intellettuali significhi non solo «immedesimarsi» in essi o non solo, come dice l'orribile parola: avvicinarsi ad essi; in generale così proprio si fallisce. Bensì si può cogliere l'attualità di tali concetti, nonché la loro reale profondità, soltanto stabilendo la distanza nei loro confronti, innanzi tutto allontanandosene – per prendere coscienza, attraverso questa lontananza, tanto dell'essenza costitutiva della storia quanto della concezione completamente diversa che si deve tenere presente in modo particolarmente fermo proprio là dove si ha continuamente questa sensazione: ma sono tutte cose che in fondo già conosco, che mi sono familiari come dalla mia infanzia e che, se le si guarda più precisamente, sono appunto qualcosa di completamente diverso. Chi, da europeo, ha occasione di occuparsi improvvisamente e inaspettatamente di fenomeni indiani, potrà esperire molto direttamente questo fenomeno, questo doppio fenomeno della vicinanza e dell'estremo distacco, di distanza, estraneità o lontananza, a cui alludo. Per noi però in generale il fatto è che, se parliamo di possibilità, pensiamo appunto realmente a una forma che non ha ancora trovato un contenuto, mentre se parliamo di *realtà* – guardatevi solo le definizioni di possibilità, realtà e necessità nei «postulati del pensiero empirico in generale» nella *Critica della ragion pura*⁶ – la realtà è *essenzialmente* ciò che è riempito di materiale sensibile. Per il pensiero fondamentalmente ontologico, quindi anche in Aristotele fondamentalmente ancora orientato alla priorità della forma o dell'idea, questa cosa che per noi è un'ovvietà appare esattamente rovesciata. E credo che dobbiate rendervene conto se volete comprendere ciò che sta all'inizio della metafisica e che resta dominante per l'intera metafisica. Infatti proprio questo, che l'idea e la sfera noumenica e intelligibile sia più reale di quella empirica: questo è in fondo ciò che costituisce il nucleo della tradizione metafisica. E solo se fin dall'inizio pensate questa natura

paradossale che caratterizza ogni metafisica, solo allora la metafisica perde la sua innocenza e si trasforma nella pretesa che dovete innanzi tutto esperire in essa, se volete capire che cosa s'intende per metafisica.

Quindi: in Aristotele ciò va nel senso che le δεύτεραι οὐσίαι, le sostanze seconde, avrebbero una realtà superiore alle prime, di modo che – e in questo egli è appunto di nuovo platonico – questa ἐνέργεια, quindi la forma, per quanto si realizzi nella materia, rappresenta *come* forma la realtà superiore ed è l'elemento più sostanziale, mentre d'altra parte la materia, che per noi indica proprio il momento che, in quanto dato nell'esperienza, solo decide sul grado di realtà, in questa filosofia è ridotta alla semplice possibilità. Se devo dirlo in modo paradossale, il fatto è che nella filosofia aristotelica la realtà corrisponde propriamente a ciò che chiamiamo possibilità, e la possibilità corrisponde a ciò che chiamiamo realtà – e solo se prima attuate questa torsione, potete poi ripercorrere questo inizio. Del resto proprio in questo riconoscete facilmente quel motivo platonico per cui il mondo delle idee deve essere più reale del mondo del mero ente, solo che in Aristotele queste due sfere non divergono più semplicemente, ma appunto si cerca – vi sottolineo fortemente: si *cerca* – di farle incontrare l'una con l'altra. Quindi nella misura in cui egli attribuisce *all'ἐνέργεια una realtà superiore a quella della δύναμις*, nella misura in cui la materia in lui diviene una semplice possibilità, egli è il contrario di quello che d'altra parte vi ho rappresentato nel primo livello del suo pensiero nella lezione precedente; cioè è realista in senso medievale, insegna quindi la priorità degli universali rispetto alle cose particolari, e non è nominalista. Su questo bisogna insistere molto perché – credo di averlo già accennato⁷ – se in base all'evoluzione storica, che per due volte si è da lui diramata in senso nominalistico, lo si annovera semplicemente tra i nominalisti, si disconosce completamente l'essenza della sua metafisica. Ricordo che il defunto Alfred Weber, era forse nel 1954, al Congresso di sociologia di Heidelberg tenne una conferenza⁸ in cui proprio *sans façon*, appunto in base alle cose che vi ho esposto nell'ultima lezione, definì Aristotele un nominalista; e quando io, che in fin dei conti volevo salvare l'onore della storia della filosofia e non volevo lasciar passare ciò che tanto contraddice i fatti, gli riferii i ragionamenti che vi ho esposto oggi,

l'allora quasi novantenne o piú che novantenne⁹ si arrabbiò molto con me e perciò non mi rivolse piú la parola. Ma non posso fare altrimenti: se si vuole comprendere Aristotele, questo significa appunto vedere che in lui sono contenuti questi due momenti: e che il loro conflitto viene composto nel senso della priorità dei concetti universali o delle forme. Si può forse dire quindi che in realtà le contraddizioni e le difficoltà in cui cade – così l'ha recentemente formulato il Signor Haag¹⁰ – anticipano in sé l'intera storia problematica dell'ontologia come storia del rapporto tra universale e particolare o tra possibilità e realtà. Quindi si può aggiungere che in lui lo strato del rapporto tra universalità e particolarità – e ciò è di decisiva importanza per questa metafisica – è equiparato al rapporto tra possibilità e realtà, nel senso che si ritiene che l'essenza incarnata sia una realtà superiore alla materia, che è semplice possibilità perché non ha ancora trovato la sua forma.

Ora, Signore e Signori, ne consegue – e su questo vorrei attirare la vostra attenzione, come ho detto, *non* perché ritenga possibile e attuale criticare Aristotele come se fosse un pensatore moderno, questo mi sembra un procedimento stupidamente anacronistico; ma perché vorrei indicarvi i problemi immanenti per mostrarvi appunto la dinamica che in questo abbozzo di metafisica porta a ogni metafisica in generale –, quindi innanzi tutto si deve dire che qui s'impone qualcosa su cui Aristotele, che certamente era piú povero di tutte le esperienze fatte in questi piú di duemila anni, ma la cui forza intellettuale è stata sicuramente straordinaria; cosa che anch'egli deve aver notato – cioè si deve dire molto semplicemente questo: come è possibile che egli, che ha dato un così straordinario rilievo al concetto dell'uno (ci arriveremo ancora), da una parte dica che l'unica realtà è l'immediato, il *τὸδε τι*, ma poi arrivi a concepire come realtà superiore il mediato, cioè il concetto realizzato, formato nella materia. La risposta che Aristotele dà a questa domanda è rimasta canonica per la tematica di tutta la successiva metafisica occidentale: è infatti molto semplicemente la distinzione tra *genesì e validità*¹¹. Secondo Aristotele le cose stanno semplicemente così, che *per noi* il dato primario, e per questo assolutamente sicuro, deve essere il *τὸδε τι*; ma *in sé* la realtà superiore è la *μορφή* o l'*εἶδος* o l'idea. Si distingue quindi tra la via che la conoscenza percorre, la via dello sviluppo della conoscenza verso il concetto, e il contenuto di verità come deve essere in sé e

per se stesso. E questi due momenti sono da lui accostati in un semplice contrasto irrisolto senza cercare di conciliarli – si limita a dividere gli ambiti in una maniera, direi, un po' meccanica. Quindi: da una parte, l'ambito «riservato per noi»: come perveniamo alla conoscenza? Cosa viene prima per noi? – e, dall'altra, l'ambito ontologico o speculativo: come è costituito in sé l'ordine delle sostanze? Vi faccio di nuovo notare che anche questo procedimento aristotelico ha avuto le sue conseguenze molto rilevanti fin nella filosofia contemporanea. Max Scheler, infatti, che ha insegnato qui nell'ultimo periodo della sua vita, ha ripreso proprio questa dottrina aristotelica attraverso la scolastica medievale; e l'intera metafisica soprattutto del tardo Scheler consiste essenzialmente nel fatto che egli separa, come mediante un «abisso del senso», il momento della genesi – quindi quello del modo in cui giungiamo alla coscienza di alcune strutture o essenze o quello che sia – dalla validità delle idee in sé. E in realtà già il ragionamento del primo volume delle *Ricerche logiche* di Husserl, dei «Prolegomeni a una logica pura», che in fondo ha avuto come conseguenza l'intera rinascita dell'ontologia, ha solo quest'unica idea fondamentale che si trova in Aristotele e che vi ho appena enunciato: cioè che in lui la genesi, come pervengo psicologicamente a dei principî logici, non ha assolutamente nulla che fare con la validità, cioè con la verità o la falsità dei puri principî logici e matematici in sé¹². Del resto la tradizione che ha portato a questo, la tradizione scolastica, risale direttamente ad Aristotele; i suoi principali sostenitori nel XIX secolo furono Bernard Bolzano e Franz Brentano, quest'ultimo il maestro di Husserl. Su questo punto c'è quindi un rapporto diretto con l'aristotelismo.

Dunque dal punto di vista genetico, secondo il percorso della conoscenza, per Aristotele l'immediato, la certezza sensibile, deve essere il primo; secondo la validità – quindi oggettivamente – il primo deve essere invece l'universale. La cosa diviene tanto più singolare e tanto più paradossale in quanto Aristotele è certamente un platonico, perché anche in lui è assunto il primato di ciò che è temporalmente primo, come ciò che apprezziamo di più, che deve essere superiore – più o meno come è posto socialmente in un ordinamento feudale in cui notoriamente quanto più antica è una famiglia, tanto più si considera nobile –, quindi quest'idea della superiorità del primo è assunta nel modo più fermo anche da lui;

cosicché non si può proprio comprendere perché mai debba considerare superiore ciò che, come δεύτερα οὐσία, come sostanza seconda, quindi come risultato di un'astrazione, è da parte sua soltanto un divenuto – perché mai all'improvviso debba considerarla superiore. Vorrei però leggersi il passo del Libro A, sul fatto che crediamo sempre superiore il primo e il più antico, perché penso che qui si trovi uno dei cardini di ciò che in genere intendo col concetto di filosofia prima, di πρώτη φιλοσοφία, come Aristotele espressamente voleva che si considerasse la metafisica. In questo concetto di una filosofia prima si trova evidentemente questo predominio del primo e spero che possiate ancora riconoscere nella forma coagulata della terminologia il paradosso proprio del pensiero aristotelico su cui oggi volevo richiamare la vostra attenzione. Vi avevo accennato al fatto che in lui e negli scolastici che hanno dato il titolo al libro, metafisica significa: μετὰ τὰ φυσικά, quindi ciò che segue la dottrina della natura fisica: δεύτερα οὐσία, quindi il mediato, il secondario, che presuppone già l'ente; mentre, dall'altra parte, appunto la metafisica si ritiene che sia πρώτη φιλοσοφία, quindi la filosofia prima, la dottrina dalla quale dipende tutto il resto. Ora però vorrei leggersi il passo del Libro A in cui egli si riferisce a Talete – il Libro A offre essenzialmente anche una preistoria della speculazione metafisica fino alla sua propria e in quanto tale è ancora oggi una delle fonti più importanti per la storia della filosofia greca; ciò detto solo per inciso – il passo si trova nel paragrafo 983 b, e nella più recente traduzione suona così: «Ci sono, poi, alcuni, – dice Aristotele, – i quali credono che anche gli antichissimi che per primi hanno trattato degli dèi, molto prima della presente generazione, abbiano avuto questa stessa concezione della realtà naturale». Qui forse penserà a Esiodo. «Infatti, posero Oceano e Teti come autori della generazione delle cose, e dissero che ciò su cui gli dèi giurano è l'acqua, la quale da essi vien chiamata Stige. Infatti, ciò che è più antico è anche ciò che è più degno di rispetto, e ciò su cui si giura è, appunto, ciò che è più degno di rispetto»¹³ – perché è ciò che, per così dire, autentica questa realtà antichissima e perché è ciò da cui tutto dipende. Qui avete pertanto espressamente la formulazione di Aristotele che poi ritorna in tutti i passaggi della *Metafisica* o, invece di passaggi lasciatemi dire più precisamente: in tutti i nodi ideali della *Metafisica* in cui – e questa è un'idea che poi Hegel ha ripreso direttamente da lui – il non divenuto viene concepito come

il piú antico, il sempre già esistente, come condizione della possibilità di ogni divenire; o in definitiva dove la causa finale, cioè la divinità, viene trasformata nel «Motore immobile» di tutte le cose o, come suona la famosa formula aristotelica, la dottrina dell'ἄκίνητον κινουῦν¹⁴, del motore immobile appunto. In questa concezione egli oscilla quindi proprio come oscilla nel rapporto tra genesi e validità riguardo al primato, se spetti al τόδε τι o all'εἶδος. Era inevitabile – e da questo è motivata l'intera storia della metafisica successiva – che questa dottrina risultasse insoddisfacente dal punto di vista puramente immanente. Se già si ritiene che l'elemento primario – e non a caso anche in Talete, cui qui si riferisce, l'elemento primario è materiale, cioè l'acqua – sia superiore in senso ontologico, quindi sia piú originario, come preferisce dire il linguaggio dell'ontologia moderna, allora non si vede il motivo per cui poi all'improvviso il «secondo»: l'elemento scaturito, derivato, il risultato dell'astrazione, come le δεύτεραι οὐσίαι, come i concetti universali incarnati nell'ente, come mai poi *questo* elemento debba essere superiore. Viceversa però altrettanto poco si può vedere il motivo per cui il dato sensibile, nella sua casualità e limitatezza individuale che si formano in modo per così dire infantile in questo τόδε τι, in questo «qui-qui», come mai l'infantile dire-qui-qui debba essere l'elemento supremo, l'elemento fondante di ogni conoscenza in genere. E si può dire che questa aporia tra, da una parte, la superiorità delle supreme determinazioni categoriali, o, detto in modo estremo, della logica pura e, dall'altra, la pura immediatezza di ciò che è dato qui e ora – che questa aporia sia stata sempre la tematica della metafisica. Se invece non si prende sul serio realmente l'idea della *mediazione*, che in Aristotele è progettata ma non realmente esposta: cioè che i due momenti della forma e della materia sono realmente dei *momenti* che si possono pensare solo riferiti l'uno all'altro – se non si prende realmente sul serio quest'idea della mediazione, allora la questione di un primo elemento superiore assoluto si manifesta come una falsa astrazione. E al suo posto si studieranno a fondo appunto le forme della concreta mediazione di questi momenti, invece di prendere come fonte legittima di verità il prodotto dell'astrazione che li separa l'uno dall'altro. Questo è in realtà il tratto dominante della tematica che da questa metafisica complessiva porta ai problemi attuali che in quest'ambito si pongono.

1 Cfr. la prima lezione e *passim*.

2 Cfr. *Secondi Analitici*, I, cap. XI, 77 a 8; nella traduzione di Rolfes: «l'uno nella molteplicità» (ARISTOTELE, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, vol. I. *Kategorien* [e altre], Darmstadt 1995, p. 23 [trad. it. *Organon: Categorie, Dell'espressione, Primi analitici, Secondi analitici* (1973), Laterza, Bari 1988, p. 284]).

3 Sul concetto kantiano dell'unità nella molteplicità cfr. le lezioni di Adorno sulla *Critica della ragion pura*, in particolare la tredicesima lezione (NaS IV.4, pp. 210 sgg.).

4 Cfr. la quarta lezione.

5 Per le elaborazioni di Adorno su forma e materia, ἐνέργεια e δύναμις cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2. *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Hildesheim, Zürich - New York 1990 [2^a rist. della 4^a ed.], pp. 313 sgg.

6 Cfr. I. KANT, *Werke in sechs Bänden*, a cura di W. Weischedel, vol. II. *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt 1956, pp. 248 sgg. (A 218 ss., B 265 ss.).

7 Cfr. la quarta lezione.

8 Nel XII Congresso dei sociologi tedeschi, che si svolse dal 15 al 17 ottobre del 1974, Adorno tenne la conferenza *Sul problema dell'ideologia* (GS 8, pp. 457 sgg., col titolo *Beitrag zur Ideologienlehre*); secondo il resoconto della seduta, pubblicato nella *Kölner Zeitschrift für soziologie*, anno 6 (1953/54), quaderno 3/4, Alfred Weber non vi tenne una propria conferenza, ma intervenne ripetutamente a una «tavola rotonda radiofonica sul problema dell'ideologia». In quella discussione, di cui Leopold von Wiese fece un resoconto molto sommario, devono essere occorse le dichiarazioni di Weber alle quali si riferisce Adorno, però se n'è conservata solo un'allusione che si trova in un contributo alla discussione di Arnold Hauser («Ma, per ritornare all'esempio fatto dal Signor Consigliere, Weber – è certo l'esempio migliore di come nel pensiero entrino degli elementi esistenziali. Neanche il nominalismo sarebbe mai arrivato in modo logico-immanente, se

l'individuo non avesse cercato di liberarsi» [*ibid.*, p. 395]).

9 Alfred Weber era nato nel 1868.

10 Karl Heiz Haag (nato nel 1924), che si era laureato nel 1951 con Horkheimer e Adorno, nel 1965 insegnava Filosofia all'Università Johann Wolfgang Goethe di Francoforte sul Meno in cui nel 1956 aveva conseguito la libera docenza.

11 Il rapporto tra genesi e validità è stato trattato spesso da Adorno, ampiamente, per esempio, nel saggio su Husserl, nella *Metacritica della gnoseologia* (cfr. *GS* 5, pp. 79 sgg. [trad. it. *Sulla metacritica della gnoseologia*, Sugar, Milano 1974, pp. 80 sgg.]).

12 Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, vol. I. *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a. S. 1900; ora in ID., *Gesammelte Schriften*, a cura di E. Ströker, Hamburg 1992, vol. II.

13 ARISTOTELE, *Die Lehrschriften*, curati, tradotti e illustrati nella loro genesi da P. Gohlke, vol. V. *Metafisica*, Paderborn 1972, pp. 44 sg. [*Met. A*, 983 b 27ss.] [trad. it. *Metafisica*, Rusconi, Milano 2000, p. 17]. Adorno impiega questa citazione anche nel capitolo sulla Libertà della *Dialettica negativa* (cfr. *GS* 6, p. 216, trad. it. p. 193).

14 Cfr. *Met.* Γ 8, 1012 b 31; cfr. anche *ibid.*, Λ 1073 a; *Fisica* VIII 5, 256 b 13 sgg.; *De Anima* III 10, 433 b.

Settima lezione

15 giugno 1965

Signore e Signori, proseguo da dove ero rimasto prima delle vacanze di Pentecoste, cioè dalla trattazione della *Metafisica* di Aristotele. Come forse ricordate, avevamo parlato da ultimo del fatto che il problema moderno del rapporto tra genesi e validità si pone in Aristotele anche in quanto il $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, il dato immediato, da una parte, deve essere il primo assoluto; dall'altra, però, nel senso di una gerarchia intellettuale, lo devono essere le idee o, come in lui si chiamano, le forme pure¹. Vorrei qui richiamare l'attenzione su un paradosso che mi sembra particolarmente caratteristico per l'intera storia della metafisica e di cui si trova il prototipo nella *Metafisica* di Aristotele. Ci sono infatti due rappresentazioni dell' $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$, del $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$, che dominano attraverso tutta la storia della filosofia. Da una parte, il fatto che si pone come primo il dato immediato, i fatti immediati della coscienza dalla cui connessione poi la teoria della conoscenza soggettivamente orientata ha cercato di costruire l'essenza di ciò che è. Dall'altra parte, però, primo assoluto deve esserlo altrettanto il concetto puro, che sta all'origine delle tendenze razionalistiche della teoria della conoscenza. Ogni teoria della conoscenza si è logorata in queste due rappresentazioni di ciò che è primo, che in un certo senso si escludono a vicenda, in modo che poi potete sollevare fondati dubbi sulla validità di partire da un simile elemento primo in generale². Secondo Adam Riese, quindi nel senso della semplice logica tradizionale, è abbastanza chiaro che non possono essere entrambi il primo. Tuttavia entrambi questi inizi, che storicamente poi si sono impressi nell'opposizione tra empirismo e razionalismo, hanno sempre avuto molte ragioni da mettere in campo a loro favore – le cosiddette tendenze empiristiche per il fatto che risalgono a un dato non mediato da altro di cui si è indubbiamente sicuri; mentre le altre tendenze, che sono derivate dal concetto puro come il primo assoluto, potevano richiamarsi al fatto che rispetto a questa purezza dell'elemento intellettuale il contenuto sensibile è un elemento sia passeggero e

mutevole che addirittura ingannevole, come nella tradizione platonica. L'esclusività di questi due momenti non si può semplicemente sostenere, perché si può essere rimandati a questi due momenti finché si domanda semplicemente: che cos'è il primo; e l'unica risposta possibile che s'impone al riguardo è che ognuno di questi principî – se così posso chiamarli – implica sempre al tempo stesso anche l'altro o, come si dice in linguaggio hegeliano, questi due principî sono mediati l'uno dall'altro.

Vorrei aggiungere che parlare di principio è però un modo di dire improprio, perché naturalmente in senso stretto si può parlare di principî solo in modo razionalistico, quindi solo là dove si tratta di pensiero puro, mentre invece il dato immediato, in ultima istanza le percezioni, come elemento non concettuale, appunto perciò non è un principio. Ma potete riconoscere qualcosa della *Misère de la philosophie*³ anche nel fatto che pure questo elemento non concettuale, non di principio, che è costitutivo di ogni filosofia, che le è insito necessariamente, nell'ambito della filosofia – che, purtroppo, non può operare se non con concetti – non può presentarsi in altro modo che in forma di concetto. Per cui, e non è una pedanteria terminologica, si è già in certo modo optato per il principio semplicemente attraverso la forma della filosofia; cioè: se volessimo parlare dei momenti sensibili della conoscenza come primo elemento, in generale non possiamo semplicemente, per così dire, dichiarare vinta la partita – *possiamo* farlo, ma filosoficamente non ci porterà molto lontano; invece dovremo già compiere l'astrazione dal dato sensibile e così ci muoveremo già nel polo opposto con lo stesso linguaggio del concetto che si trova sul polo, diciamo, razionalistico. La conseguenza che si dovrebbe trarre da queste considerazioni – cioè che le due possibilità di porre come inizio un elemento assolutamente certo e primo, che si escludono a vicenda, non si possono sostenere – è appunto quella che vi ho indicato come *mediazione*. E, per ripetere anche questo, l'enorme innovazione che Aristotele ha attuato nella filosofia è il fatto che per primo egli ha toccato questa problematica della mediazione. E le difficoltà di comprensione e di critica ad Aristotele si basano precisamente sul fatto che bisogna comprendere sia il senso in cui egli ha *attinto* quest'idea della mediazione sia, d'altra parte, il motivo per cui in lui la concezione della mediazione – se posso parlare così pedantemente; ma se uno prende sul serio quest'idea,

purtroppo gli resta poco altro da fare – quest'idea della mediazione è fallita.

Volevo ancora accennarvi al fatto che dietro questo duplice inizio dalla certezza sensibile, come il primo *per noi*, e dalle forme pure, come il primo *in sé*, e il primo *metafisicamente in sé*, cioè: come origine e puro «Motore» di tutto ciò che è, c'è però anche un problema molto attuale. Questo problema è di sapere se si possa effettivamente separare la genesi dei concetti dal loro contenuto di verità, come succede ovunque si separano l'una dall'altra genesi e validità o il primo per noi e il primo in sé, come nella *Metafisica* di Aristotele. Qui, detto in linguaggio moderno, avete l'accesso principale alla problematica dell'ideologia, poiché il problema è quello di sapere se la verità oggettiva delle conoscenze, dei principî, dei concetti, sia in sostanza indipendente dalla loro *origine*. Ora anche questo problema – qui non posso svilupparvi tutta la problematica della teoria delle ideologie, ma posso delinearvi il rapporto tra il problema ideologico e il problema teoretico intorno al quale al momento ci stiamo affaticando –, anche qui è particolarmente difficile giungere a una decisione così semplice e precisa del tipo sí o no; come in genere mi sembra che il lavoro della filosofia, che è essenzialmente un lavoro di distinzione, tolga l'abitudine di esigere disgiunzioni del tipo sí o no, poiché forse la cosa su cui si riflette gliele nega. Nel procedere della filosofia ci si rende conto del fatto che lo stesso insistere su questo: è così o così? ha qualcosa di infantile; e se nella filosofia c'è qualcosa di simile a un valore pedagogico, sta proprio nel far perdere questa specie di ingenuità. Quindi, per arrivare al dunque, se si riducono le conoscenze alla loro genesi, ne risulta press'a poco che la validità dei principî matematici deve dipendere dalle condizioni in cui la matematica si realizza socialmente, o addirittura dalle condizioni psicologiche in cui si compiono dei giudizi matematici o dei giudizi logici – ed è evidente che questa è un'assurdità. In ciò quindi la separazione tra genesi e validità ha indubbiamente la sua ragione; ed è un merito molto grande di Edmund Husserl di avervi per primo attirato l'attenzione con grandissimo vigore⁴. Ma, d'altra parte, se si separano semplicemente le conoscenze dalla loro genesi, se quindi, in altre parole, si esclude la storia sedimentata che è contenuta in ciascuna conoscenza, va perso così anche qualcosa della verità; la verità poi è per così dire inchiodata puntualmente alla pretesa della

sua atemporalità che, da parte sua, è dovuta essa stessa a un elemento intratemporale, cioè al procedimento dell'astrazione che prescinde dai momenti temporali. A tal riguardo quindi è un problema centrale – non mi lambicco il cervello se sia un problema metafisico o un problema teoretico; in concreto comunque difficilmente si possono sostenere queste distinzioni – sapere come queste due possibilità si rapportino l'una all'altra. Vorrei soltanto dire che mentre, da una parte, non si può certo ridurre il contenuto di verità di una conoscenza semplicemente al modo in cui è venuta ad essere; dall'altra, non si può neppure prescindere, come ha poi insegnato, per esempio, Max Scheler, in maniera davvero dittatoriale; in parte con le assurde conseguenze che una serie di concetti, le cui origini sono evidentemente e in modo anche per lui indiscusso nelle lotte sociali, debbano però avere una validità in sé che non ha assolutamente nulla a che fare con queste lotte. Quindi in fondo tutto questo guazzabuglio di problemi come, si potrebbe dire, tutta la problematica della filosofia, sono derivati anche da Aristotele.

Per non fermarci davvero solo su una questione, vorrei ancora aggiungere che i momenti genetici – e questa risposta rimanda all'idea della mediazione – non sono, come appare al pregiudizio volgare, un elemento assolutamente esterno alle conoscenze, ma sono interni allo stesso carattere di validità; che la verità quindi, per formularla così, ha un nucleo temporale⁵ o, come ha detto nella sua tarda fase Husserl che vi rivolse l'attenzione: che la verità stessa nella sua obiettività ha un «implicato di senso genetico». Un problema che del resto è presente anche in Kant in cui, da una parte, si ritiene che i giudizi sintetici a priori valgano in modo assolutamente atemporale; e che però vengano costituiti dall'attività, dalla spontaneità della coscienza – quindi in definitiva dal lavoro dello spirito; cosicché il presunto elemento atemporale, come condizione della propria possibilità, ha anche un momento di tempo. Questa mi sembra essere l'unica risposta possibile a questa domanda. Approfitto dell'occasione soltanto per richiamare ancora la vostra attenzione sul fatto che, a partire da un punto filosofico centrale, potete riconoscere quanto la sociologia e la filosofia siano in rapporto tra di loro: quanto poco il passaggio da una sfera all'altra sia una semplice μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Molto semplicemente per questa ragione, perché se si vede che il

momento dell'origine o il momento della genesi temporale delle conoscenze, con tutto ciò che implica di temporale, è qualcosa di interno al carattere di verità, non è esterno ad esso nel senso che le verità mutano nel tempo, ma fonda lo stesso carattere di verità – allora anche l'assoluta separazione tra la questione dell'origine sociale dell'idea e il suo contenuto di verità, la storia sociale dell'idea e il suo contenuto di verità non si può più porre nel modo in cui lo pretende la consueta divisione del lavoro scientifico; non si tratta quindi di una sociologizzazione della filosofia, ma i problemi sociologici sono immanenti a quelli filosofici e la riflessione filosofica immanente porta necessariamente a questi problemi. Un'impostazione del resto che è radicalmente diversa da quella della sociologia della conoscenza, che scambia semplicemente dall'esterno l'origine delle conoscenze con il loro contenuto di verità – ma anche questo posso solo accennarvelo.

Come mai ora – questa è la vera domanda cui ci troviamo di fronte nella *Metafisica* di Aristotele – come mai Aristotele, il filosofo della mediazione, si ferma a questo peculiare dualismo tra l'origine del τὸδε τι, il dato immediato, e l'assoluto primato dell'idea? E come mai si rassegna così relativamente a cuor leggero alle contraddizioni e difficoltà alcune delle quali vi ho per lo meno abbozzato? Per ritornare alla problematica specifica di Aristotele, la contraddizione centrale è che, da una parte, si ritiene che l'idea sia solo immanente, quindi solo mediata: un'idea immanente all'ente e non un elemento trascendente rispetto ad esso; che ciò nonostante però in Aristotele diventa un ente-in-sé – la qual cosa innanzi tutto, se la si esprime in modo scarno e semplice come appunto faccio io, è una contraddizione molto difficilmente conciliabile. Qui si giunge alla specificazione dell'opera intellettuale di Aristotele nonché a quella del posto storico che gli spetta, in quanto lo si deve indicare come uno degli antenati del pensiero borghese e al tempo stesso un discepolo di Platone. Benché egli abbia sollevato il problema della mediazione tra l'universale e il particolare come nessun altro prima di lui – e del resto era assolutamente cosciente di questo suo contributo; e se si legge Aristotele, se si legge la maggior parte di ciò che dice dei pensatori più antichi, si esprime un po', sí, con benevolenza e indulgenza, come se scrivesse su dei mezzi selvaggi; egli ha già senz'altro, vorrei quasi dire, una sottile presunzione accademica, che dà colore a tutta la tonalità, rispetto all'ingenuità

di quei pensatori antichi che non sapevano ancora così esattamente ciò che si sa adesso; questo è particolarmente caratteristico del clima di Aristotele –, però non ha ancora risolto quel problema. Il vero nucleo della problematica di Aristotele è che in lui, in contrasto con Platone, il problema della mediazione viene sollevato con ogni precisione, ma ciò nonostante in realtà egli non arriva a una mediazione. E comprendere in quale rapporto stiano tra loro queste due cose è in realtà il compito della comprensione di Aristotele – e con ciò il compito della filosofia occidentale tradizionale in generale.

Infatti egli pensa dall'esterno il rapporto tra le due categorie di forma e materia, che in lui si collocano al centro della metafisica, benché entrambe rimandino l'una all'altra. Ciò vuol dire: egli intende l'ente in modo additivo, in quanto composto di forma e materia. E perciò in lui le due categorie, benché non debbano esistere l'una senza l'altra, appaiono in fondo come assolutamente separabili – invece di poterle riconoscere come astrazioni che indicano soltanto dei momenti nessuno dei quali si può pensare indipendentemente dal suo contrario e ciascuno dei quali, secondo il proprio concetto, ha bisogno dell'altro. Si potrebbe dire esagerando, se volete paradossalmente, che in Aristotele la mediazione stessa non è mediata; che egli ha certamente visto che le due categorie non esistono l'una senza l'altra, ma ha visto questa reciprocità quasi come un agglomerato quantitativo, in modo additivo, come un incontro di questi due momenti, che si possono pensare separati l'uno dall'altro in modo chimicamente puro (è già arrivato così lontano; e la critica a Platone che vi ho riferito⁶ vi avrà provato che si è spinto così lontano), ma che secondo il proprio senso, secondo la propria natura, non rimandano al rispettivo altro. Si potrebbe dire che Aristotele nella *Metafisica* – e del resto non solo in essa, ma in tutta la sua filosofia, e in particolare anche nell'etica e nella politica – sia un pensatore della mediazione: nel senso che ha sempre l'intenzione di trovare un elemento intermedio tra due estremi e quindi di pensare l'ente, per così dire, come un elemento intermedio tra forma e materia; ma in lui mediazione significa realmente soltanto qualcosa *tra* gli estremi e non, per così dire, ciò che sta nel senso degli estremi e si compie *attraverso* gli estremi stessi. Se mi lasciate passare l'orrore anacronistico: egli è in realtà assolutamente il pensatore della

mediazione nel quale però manca l'idea della dialettica; nel quale quindi gli estremi non sono mediati in sé, ma sono solo un elemento intermedio tra di loro, come corrisponde al vero principio complessivo di questa filosofia il cui ideale è infatti il giusto mezzo o la μεσότης. Questo principio del giusto mezzo quindi è il problema centrale, quello della moderazione tra gli estremi. Come questa moderazione viene insegnata, per esempio, nell'*Etica* e nella *Politica*, viene anche per così dire trasferita nell'assoluto, nella misura in cui l'essere deve essere qualcosa come il giusto mezzo tra forma e materia – però con un accento più forte appunto sulla forma. Osservo ancora soltanto che Aristotele proprio in questa rappresentazione non dialettica della mediazione è un vero platonico, poiché proprio questo modo di determinare i concetti come il giusto mezzo tra i suoi estremi è uno degli schemi che stanno sempre alla base della dimostrazione dei dialoghi platonici. Per esempio, se Platone definisce il coraggio, in un complicato procedimento, come il giusto mezzo tra la temerarietà, da una parte, e la viltà, dall'altra⁷, ciò corrisponde precisamente a questo clima.

Potete pensare che io pretenda qui da voi una spaventosa sottigliezza: cioè quella di distinguere in qualcosa che è un elemento mediato, cioè non un elemento da dissolvere in modo chimicamente puro nelle sue componenti, ma un elemento che unisce le due parti – di distinguere in ciò ulteriormente per vedere se le «due cose» rappresentino solo, si direbbe nel linguaggio delle scienze naturali, un composto chimico, oppure una genuina relazione. Ma devo dirvi che in realtà – e se vi occuperete a fondo di filosofia credo che lo troverete sempre confermato – le cosiddette grandi questioni filosofiche si decidono regolarmente in queste sottigliezze, in simili questioni di dettaglio. Quindi tutta la questione, per esempio, se qualcosa come una «filosofia prima» o la liquidazione della filosofia sia in genere possibile secondo i principî, o se non lo sia, perché ciascuno di tali principî originari, in se stesso, secondo il proprio senso, postula l'altro – questa questione dipende in realtà dal modo in cui ci si comporta rispetto a questa sottigliezza. Se prima vi ho detto che, criticando Aristotele su questo punto, mi comporto un po' pedantemente, adesso però vorrei correggere questa pedanteria – infatti innanzi tutto qui davvero semplicemente entra nell'argomentazione essenzialmente il

coefficiente storico. Il momento che vi ho appunto definito della mediazione dialettica nel senso che un concetto, un concetto filosofico enfatico, secondo il proprio senso, è rimandato all'elemento non concettuale da cui è stato ricavato per astrazione, questo momento – e questa non è una meschina costruzione aprioristica *post festum*, ma ce ne possiamo dare una ragione – si è potuto pensarlo solo in uno stadio dello spirito che è passato essenzialmente attraverso la riflessione soggettiva; cioè: in cui si è trovato che queste categorie, come qui le categorie di materia e forma, sono già delle astrazioni compiute dallo spirito, che perciò non si possono affatto porre ingenuamente nella loro immediatezza come un assoluto, bensì, come dice Hegel, si è potuto compierle solo come un elemento puramente posto. Questa scoperta della soggettività come costituente della conoscenza era completamente estranea a tutta l'antichità. E anche dove nell'antichità compaiono dei modi di dire soggettivi – e ciò non è affatto così raro –, non possiamo scambiarli con quelli moderni, perché vi ricorrono per così dire nel senso del relativismo individuale, personale, quindi nel senso del riferimento della validità della conoscenza alla natura particolare dei singoli uomini. Ma ciò che per noi nella filosofia, attraverso la storia del pensiero moderno, ha conferito la sua forza al concetto di soggettività, cioè la questione di sapere se in realtà non sia la soggettività a con-causare o costituire la verità e l'oggettività stessa – questa questione è completamente estranea a tutta la filosofia antica. E se è vero che si possono riconoscere delle corrispondenze con opere intellettuali del passato solo prendendo al tempo stesso le distanze, quindi non esultando per questo: è tutto già proprio come da noi, ma trovando l'elemento comune solo là dove nel contempo si è attenti all'incompatibile, allora è proprio questa la ragione per cui il pensiero aristotelico che, in *intentione recta*, in fondo procede orientandosi semplicemente al concetto di sostanza, che quindi di fatto non conosce ancora l'autoriflessione, appunto perciò non può ancora comprendere il concetto dialettico.

A questo aggiungo soltanto che con ciò non è detta però l'ultima parola sul problema della dialettica. Sarebbe un equivoco se da ciò voleste concludere che l'idea di una filosofia dialettica sia essenzialmente e sempre soltanto soggettiva; ma ci sono poi ulteriori riflessioni sulla riflessione mediante le quali viene appunto di nuovo superata e negata questa riduzione soggettiva. Ve lo dico

soltanto perché non crediate che voglia sostenere un pensiero idealistico-soggettivo rispetto al pensiero ontologico-antico, la qual cosa mi è assolutamente estranea; volevo solo mostrarvi che la concezione dialettica dei concetti fondamentali della metafisica, di cui si tratta in Aristotele, non è assolutamente possibile, senza che la riflessione sulla soggettività sia stata compiuta molto più energicamente di quanto sia avvenuto in lui. Osservo ancora che con questa particolare dottrina aristotelica della composizione anche il concetto di materia viene particolarmente smaterializzato e trasformato in un elemento del tutto indeterminato e universale. Se vi ho appunto detto che in Aristotele non c'era ancora la riflessione soggettiva, questo è tanto più sorprendente in quanto ciò nonostante il pensiero aristotelico in punti essenziali si accorda ampiamente con il successivo pensiero idealistico, che compie questa riflessione soggettiva. Se è vero infatti che in realtà tutte le determinazioni, tutto ciò che fa di un qualcosa quello che è, proviene dalla forma; e se, d'altra parte, la materia è in realtà un elemento completamente indeterminato in sé, completamente astratto, avete già qui, nel contesto di questo pensiero presoggettivo-ontologico, un abbozzo molto preciso di quella successiva dottrina idealistica per cui la materia della conoscenza è l'elemento assolutamente indeterminato che riceve ogni sua determinazione, e perciò ogni suo contenuto, soltanto dalla forma, cioè dalla soggettività. Solo che – per indicarvi con precisione dove sta realmente la differenza con l'intero pensiero moderno – in Aristotele, e in questo egli è di nuovo un platonico, il concetto stesso di forma non è ancora equiparato al pensiero, alla funzione del soggetto; bensì questa forma viene estratta, per così dire, con un meccanismo di astrazione, dalla molteplicità di ciò che è e soprattutto dalla molteplicità di ciò che è linguisticamente formulato, e poi trasformata in un ente-in-sé, senza che sia realmente determinata come opera del soggetto. Quindi, se posso ancora una volta parlare anacronisticamente, si potrebbe affermare che la metafisica aristotelica è un idealismo *malgré lui-même*; che essa quindi provoca già delle conseguenze idealistiche, cioè la squalificazione della sua propria materia e perciò il discredito della materia in genere, come ha fatto più tardi l'idealismo, ma senza che in realtà vi fosse già compreso il *medium* dell'idealismo, cioè la soggettività costitutiva in quanto tale. Ci si deve chiedere che cosa rimanga della materia in Aristotele, se le si sottraggono tutte le sue

determinazioni e si trasferiscono nella forma. Della materia rimane un vuoto che si deve solo riempire; e quest'idea che la pura materia sia un elemento astratto, un vuoto che si deve solo riempire, conduce alla dottrina centrale della *Metafisica* aristotelica: cioè che la materia non è l'elemento puro, l'elemento solido, quello a cui ci si può attaccare, ma è solo una possibilità; e che, al contrario, il reale in verità è solo la forma. In un certo senso anche quest'idea ritorna nell'idealismo, perché la realtà viene pensata come ciò che è costituito soggettivamente e la materia come l'elemento indeterminato. Ma lo strano, e per noi in realtà molto difficile da seguire, è che questa distinzione viene compiuta qui con un'ottica realistico-ingenua; ma in modo tale che ciò che si crede di possedere come la cosa più importante diviene un alcunché di completamente indeterminato e vuoto, soltanto la possibilità di ciò che poi ne deve nascere, mentre il reale è proprio la forma – mentre noi siamo abituati a comprendere le forme appunto come ciò per cui un qualcosa, un ente, un chiamatelo come volete, un τόδε τι, deve essere per così dire formato. Naturalmente in Aristotele questa possibilità consiste nel fatto che questi due principî fondamentali, cioè il principio della forma e quello della materia, sono compenetrati l'uno nell'altro in questa maniera singolare, ma egli crede tuttavia di poterli comprendere come entità indipendenti l'una dall'altra, che certamente rinviano l'uno all'altro, ma non rinviano in modo che, secondo la propria essenza, l'uno sia costituito dall'altro.

L'ulteriore sviluppo di questo problema ancora aperto in Aristotele: che la materia è in realtà l'elemento interamente vuoto che perviene all'esistenza solo attraverso la sua riflessione su se stesso, quindi attraverso la forma – questo è il problema che è stato poi elaborato soltanto nella *Logica* hegeliana, altrettanto orientata in senso oggettivo. E vorrei concludere richiamando la vostra attenzione, per quanto siate interessati a Hegel, sul fatto che la consueta derivazione di Hegel dall'idealismo tedesco rappresenta solo uno dei suoi aspetti; ma che, d'altra parte, proprio a causa dell'ottica oggettiva della *Logica* hegeliana, egli ha bisogno del continuo ricorso alla logica aristotelica dalla quale ha appunto ripreso queste idee, come è stato accuratamente illustrato nell'opera del filosofo Geoffrey Mure⁸ di Oxford, sulla quale vorrei qui attirare la vostra attenzione.

1 La seguente mezza pagina si basa ampiamente su delle congetture, poiché l'originale presenta un testo con numerose lacune che almeno in parte possono dipendere da difetti della registrazione su nastro.

2 La critica di principio di Adorno alla *questione del primo in quanto tale*, all'uso enfatico del concetto stesso del primo viene sviluppata nell'introduzione alla *Metacritica della gnoseologia* (GS 5, pp. 12 sgg., in particolare pp. 15 sg., trad. it. pp. 12 sgg., in particolare pp. 15 sgg.).

3 Allusione allo scritto polemico *Miseria della filosofia* di Marx.

4 Cioè nel primo volume delle *Ricerche logiche*.

5 Questa formulazione è una citazione delle *Aufzeichnungen zum Passagenwerk*: «È opportuno il deciso abbandono del concetto della "verità atemporale". Tuttavia la verità non è solo – come sostiene il marxismo – una funzione temporale del conoscere, ma è legata a un nucleo temporale che c'è insieme nel conosciuto e nel conoscente» (W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser con la collaborazione di Th. W. Adorno e G. Scholem, Frankfurt a. M. 19964, vol. IV, p. 578).

6 Cfr. la quarta lezione.

7 Così si dice nei dialoghi *Protagora* (350 b sgg.) e *Lachete* (191 d sgg.).

8 Nei suoi anni di Oxford (1934-38) Adorno incontrò ancora gli strascichi della scuola dell'importante hegeliano Francis Herbert Bradley (1846-1924). Ad ogni modo nell'originale manca il nome del *filosofo di Oxford* che qui s'intende; probabilmente Adorno nominava George Reginald Gilchrist Mure e pensava al suo libro *A Study of Hegel's Logic* (Oxford 1950).

Ottava lezione

22 giugno 1965

Forse oggi in apertura posso richiamarvi alla memoria la distinzione che cercai di fare all'inizio del corso per illustrarvi in questo modo l'elemento specifico della metafisica. Infatti, se posso enunciare questo elemento metodologico, se ci si vuol spiegare un concetto dotato di profondità storica come quello della metafisica, non basta affatto sapere che cosa significa, nel senso che si definiscono i temi principali che in esso vengono trattati, il contenuto essenziale e la forma in cui viene esposto. Ma alla comprensione dei concetti appartiene sempre anche il momento della negazione, nel senso che per capire una filosofia si deve sapere contro che cosa in realtà si rivolge il suo pathos specifico. Se si cerca di capire una filosofia esclusivamente da se stessa, per quello che sta lì, di solito non si va molto lontano. Bisogna invece sviluppare l'organo per scoprire, dagli accenti che sono propri di una filosofia, la sua relazione con il contesto filosofico e quindi comprenderla effettivamente – questo è altrettanto essenziale del sapere che la metafisica è questo e quello. Vi ricordo quindi che, rispetto al significato immediato della parola, avevo cercato di descrivervi la metafisica in questo senso pregnante come unità di un'intenzione critica e di una conservatrice¹. Quindi: la metafisica è sempre presente là dove un rischiaramento [*Aufklärung*], da una parte, critica come mitologiche soprattutto delle rappresentazioni e idee tramandate, degli enti-in-sé, ma allo stesso tempo – e non per un bisogno apologetico, ma anche nell'interesse della verità stessa – vorrebbe in un certo modo salvare o ripristinare o persino rigenerare, da sé, *a partire* solo dalla ragione, i concetti demoliti *dalla* ragione. Ora – si può dire che la più famosa teoria di Aristotele sulla quale ora ci fermiamo, cioè quella della materia, ὕλη, e della forma, εἶδος o μορφή, vorrebbe salvare un momento essenziale, cioè il primato dell'idea, la priorità della forma, dopo che egli ha esercitato la critica alla teoria platonica delle idee, con la consapevolezza di questa critica e in conseguenza di essa. E ripeto che questo dualismo è un prototipo

per l'intera metafisica; anche per quella kantiana, in cui la famosa frase della «dottrina del metodo» secondo cui egli ha limitato la conoscenza per far spazio alla fede², rimanda proprio alla stessa ambiguità.

Quest'intenzione di cui parlo ora s'imprime in Aristotele nel principio secondo cui il vero sapere è rivolto sempre al necessario e all'immutabile, come in Platone. Tuttavia dovete tener presente al riguardo ciò che si deve mettere in evidenza in ogni singolo concetto della filosofia antica: cioè che il concetto di *causalità*, o di causa, che compare in Aristotele come una categoria – precisamente differenziata –, non deve intendersi nel senso di una categoria fondata soggettivamente, ma come un elemento insito nell'oggettività in sé e indicato già dalla forma dell'espressione linguistica. Rispetto a questo, cioè al necessario e immutabile, l'elemento sensibile in Aristotele – similmente a quanto avviene in Platone – è ritenuto accidentale e inferiore. Però non trovate in Aristotele – e questo è dovuto in modo immediatamente comprensibile alla sua dottrina della materia e del rapporto tra forma e materia – la tesi platonica della non-esistenza del materiale sensibile; non trovate in lui la dottrina del $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, quindi dell'elemento sensibile, spazio-temporale, come l'assolutamente non-esistente. Ma se posso ricordarvi il principio metodologico per cui nella filosofia i problemi si trovano nelle più piccole sfumature, anche qui ci sarebbe da ricordare che – nonostante questa diversa valutazione del sensibile che in generale viene attribuita ad Aristotele come la sua tendenza empirica rispetto al razionalismo classico – questa mutata posizione riguardo al sensibile non è però tanto lontana dalla dottrina del non-ente platonico, come per il momento potreste pensare e come anche alcuni passaggi in Aristotele inducono a credere. Non lo è perché la materia, la $\psi\lambda\eta$, come pura possibilità di ciò che è, è privata di tutte le determinazioni specifiche; è l'assolutamente indeterminato che richiede solo la determinazione; ed è solo questo suo richiedere che in fondo lo qualifica come possibilità, alla quale in lui la materia viene equiparata. Quindi se si volesse fare il passo hegeliano di dire che l'assolutamente indeterminato è uguale a niente, certamente si potrebbe ritrovare in Aristotele quel famoso principio platonico, solo che egli – e ciò mostra, direi, l'aspetto grandioso e originale del pensiero di Aristotele – si rifiuta appunto di compiere questo passo.

E fa parte delle contraddizioni piú profonde e veramente dialettiche della filosofia aristotelica il ritenere che la δύναμις, quindi la materia della conoscenza, sia sí indeterminata, ma non sia tuttavia *solo* un elemento indeterminato; se volete: che *non* si attiene alla tesi dall'*assoluta* indeterminatezza di ciò che non ha ancora raggiunto la sua forma. Mi servo di questo per fare un'osservazione che forse vi aiuta un po' a raggiungere una piú profonda comprensione della filosofia rispetto a ciò che si trova nei libri di testo: in generale non si capisce la filosofia rimuovendo le contraddizioni e neppure addebitando contraddizioni agli autori – non c'è alcun autore significativo di filosofia che non si possa incolpare di una qualche contraddizione – ma cercando il contenuto di verità di una filosofia proprio nel punto in cui, come si dice, si invischia in cosiddette contraddizioni. Questo vale in senso enfatico per Aristotele. In lui, quindi, il sensibile è certamente ritenuto inferiore, ma non un non-ente. E così si è posto appunto nella cosiddetta tradizione platonica; ed entrambi contribuiscono a quella scarsa valutazione in genere di ogni elemento sensibile, che è poi rimasta decisiva in un senso piú ampio per l'idealismo. Secondo lui il materiale sensibile, così dice la sua formulazione, potrebbe altrettanto bene essere che non essere, ἐνδεχόμενον καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι³. Quindi ciò che in fondo imputa al semplice ente, non è tanto la sua indeterminatezza quanto ciò che nella filosofia successiva si è indicato come la sua accidentalità, la sua contingenza. E piú tardi sentirete⁴ che il concetto di accidentalità della materia – rispetto alla regolarità della forma – col nome τὸ αὐτόματον (da cui proviene il nostro «automatico») o con l'uso dell'antica espressione mitologica τύχη, – che la *storia* in Aristotele ha effettivamente un ruolo molto importante.

Quindi – dice Aristotele – può altrettanto bene essere che non essere. Solo *en passant* vorrei attirare la vostra attenzione sul fatto che questa tesi, che in realtà è una delle invarianti di tutto il pensiero metafisico, non è affatto ovvia come sembra. Se per il momento si chiedesse a un livello scolastico, primitivo, in che cosa consiste una delle principali differenze tra la tradizione metafisica e quella antimetafisica, probabilmente si otterrebbe questa risposta, che la metafisica pone tutto nell'idea o nella ragione, detto soggettivamente: nello spirito, e perciò giudica inferiore il materiale sensibile che geneticamente è in rapporto con la φύσις, con

l'elemento materiale. Vorrei indurvi a riflettere solo un momento se questa concezione sia in realtà così rigorosa come in generale ci si dice; e in ciò vorrei applicare il metodo della critica immanente, quindi per così dire prendere in parola l'ideale dell'apriorità e chiedere se effettivamente non ci siano anche dei cosiddetti a priori della conoscenza che non sono affatto non-sensibili. Su ciò ha richiamato l'attenzione prima la scuola fenomenologica, tendenzialmente già nella dottrina del cosiddetto apriori contingente di Husserl⁵, e poi in misura molto maggiore Max Scheler⁶. Secondo questa dottrina, ci possono essere anche determinazioni che devono valere a priori, cioè: assolutamente e necessariamente, che d'altra parte però valgono solo alla condizione che ci sia un materiale sensibile. Esse quindi, benché richiedano apriorità, validità per eccellenza, dipendono poi da qualcosa come l'esistenza del sensibile. Gli esempi che vi si adducono provengono, per esempio, da certi ambiti della fisica come l'ottica⁷. Se si dice quindi che nello spettro ottico, diciamo, il violetto si trova tra il rosso e il blu, finché esistono le sensazioni cromatiche come il blu e il rosso, non ci si potrà immaginare assolutamente e nonostante tutti gli sforzi che il violetto, il colore che chiamiamo violetto, non sia altro appunto che un colore intermedio tra questi due. Quindi qui si tratta sicuramente di un principio a priori; ma, d'altra parte, un principio a priori di cui difficilmente si potrà sostenere qualcosa come la necessità nel senso stretto indicato insistentemente per primo da Aristotele – perché il fatto che in genere, in base ai noti processi nervosi, vediamo qualcosa come il rosso e il blu, non si può riconoscere come necessario a partire dal pensiero puro, ma si tratta di una sorta di dato di fatto. Ciò solo per muovere una semplicissima critica al fatto che la tradizione metafisica ha sostenuto che ogni apriori sia in realtà puro spirito; per mostrarvi che, anche se si reclama fortemente la sfera dell'apriori come fanno le tendenze idealistiche e ontologiche, non ne consegue affatto l'esclusione del materiale sensibile e delle relazioni sensibili con quella naturalezza con cui lo sostiene quella tradizione, appunto a partire da Platone⁸.

Ma vorrei ancora andare oltre quest'idea relativamente semplice, rimandandovi al fatto che in questa separazione assoluta tra l'intelligibile o il razionale e l'ambito sensibile c'è una certa miopia per quel che riguarda le analisi del cosiddetto campo intellettuale.

Faccio riferimento alla sfera che in generale si definisce la piú astratta, cioè alla sfera della cosiddetta logica pura. Tutti i principî puramente logici contengono in sé il concetto del qualcosa, di un sostrato qualsiasi per cui valgono. Senza la supposizione di un tale qualcosa di cui non si potrà affermare niente di contraddittorio – per citare il vero e unico principio essenziale della logica tradizionale –, senza questo sostrato, per quanto astratto sia, non è affatto possibile qualcosa come la logica. Ma non ci vuole grande perspicacia – e io vi esorto a compierlo da soli, non volendomi prendere il tempo di farlo qui – per scoprire che dentro questo qualcosa c'è appunto, per quanto sbiadita, per quanto sublimata, astratta, spiritualizzata, anche la relazione, il riferimento a un materiale sensibile. È forse impossibile riempire in qualche modo questo qualcosa senza ricorrere al sensibile per dargli in genere un qualche significato – altrimenti rimane sempre e solo nell'ambito tautologico dello spirito. E ciò che poi il concetto del qualcosa significa nella morfologia logica: se esso viene espresso solo attraverso le forme, non ha piú alcun significato comprensibile; in realtà non lo si può piú comprendere – mentre la logica però rimane riferita a questo qualcosa. Se questo è vero, se la considerazione che vi ho appunto accennata – non portata a termine, ma accennata – è giusta, allora ciò ha un'enorme portata per il problema di cui ora ci occupiamo. Infatti ciò significa allora che persino nell'ambito piú astratto, nell'ambito in cui il concetto del puro apriori semmai è pertinente, l'eliminazione dell'elemento sensibile non è affatto possibile nel modo in cui lo richiede quell'ovvia dicotomia di tutta la metafisica – ma che, per giungere agli ultimi apriori che in fondo si possono pensare, quindi ai principî piú formali della logica, a implicazione di ciò che s'intende col qualcosa incontriamo sempre del materiale sensibile. Cosicché senza materiale sensibile non è affatto possibile la stessa rappresentazione delle forme – che non sarebbe nient'altro che il compimento dell'idea per cui, contrariamente ad Aristotele e a quella tradizione, possiamo immaginarci il cosiddetto principio della forma oppure ogni specie di forma categoriale sempre solo mediati da un elemento contenutistico; e non come un assolutamente diverso da esso. La forma è appunto sempre forma di *qualcosa*, così come, se vi si chiedesse molto semplicemente e ingenuamente che cosa è la forma – ed è sempre bene in tali considerazioni ricorrere alle piú semplici condizioni dell'uso linguistico per spiegare queste cose –,

probabilmente direste: la forma è qualcosa attraverso cui si dà forma a un materiale; per cui, supponete qui, una superficie inarticolata, verde-oliva [la lavagna, *N.d.T.*]: si articola perché vi appare come un rettangolo. E non vi verrebbe affatto in mente di parlare di forma indipendentemente dal fatto che appunto sia forma di *qualcosa*. E rispetto a questa realtà fissata nel linguaggio e nella coscienza immediata, la metafisica si è indispettita e ha, se così posso dire, liquidato questo momento del qualcosa, che non solo appartiene alla forma, ma sta nel senso del concetto stesso di forma. In Kant la distinzione tra l'elemento non sensibile e pensato puramente in concetti e il sensibile, che può essere o non essere, è stata immediatamente ripresa nella distinzione tra reale e possibile.

Solo ciò che è pensato puramente in concetti, è la tesi, deve essere immutabile come l'idea. Ciò che in questo Aristotele non riconosce e su cui ci intratterremo più tardi è in primo luogo molto semplicemente l'elemento di astrazione dei concetti; cioè che i concetti, per realizzarsi, rimandano a un elemento sensibile da cui poi vengono estratti – in modo che il concetto fissa le caratteristiche comuni a una molteplicità di dati sensibili e non accoglie in sé quelle caratteristiche che non sono comuni ai singoli oggetti compresi nel concetto – intesi qui nel senso di oggetti pensati. Questo momento dell'astrazione, quindi il fatto che il concetto stesso è mediato dall'elemento sensibile, non viene visto da Aristotele – e anche in questo è di nuovo su un terreno platonico; non ha luogo la riflessione sull'atto del soggetto per cui in fondo si giunge a un qualcosa come l'idea o il concetto. È vero che entrambi analizzano il modo in cui il pensiero si eleva a questi concetti, ma il concetto è comunque già presupposto come l'ente-in-sé e, nonostante tutte le riflessioni teoretiche che si trovano in entrambi, non si riconosce che il percorso che qui si descrive non è esterno al concetto, ma è esso stesso un momento necessario del concetto, è insito nel suo senso e quindi neanche la riflessione sul concetto può semplicemente prescindere. In altre parole: se Aristotele insegna l'immanenza del concetto nella cosa, per cui apparentemente liquida l'astrattezza del concetto rispetto a ciò che vi è compreso, per lui questa immanenza del concetto nella cosa è *ontologica*, cioè: il concetto è in sé nella cosa, senza riguardo al soggetto astraente. Nella cosa esso è quindi unito al non-concettuale in modo tale – del resto mai chiaramente sviluppato da Aristotele stesso –, che non se

ne può separare; ma quale sia in realtà il rapporto tra il concetto e ciò che con esso è inteso nell'oggetto concreto, ciò non viene espresso, e precisamente perché il concetto è pensato come un ente-in-sé che, per così dire, immigra nell'oggetto reale e là viene amalgamato con il suo materiale sensibile. Per potervi ancora una volta caratterizzare la differenza tra l'immanenza aristotelica e una visione dialettica, bisognerebbe forse dire con un'immagine delle scienze naturali che quanto alle cose concrete per lui si tratta di un rapporto di amalgama e non di una combinazione chimica in cui i due momenti o elementi, che apparentemente si oppongono l'un l'altro, sono talmente fusi l'uno nell'altro che l'uno non può esistere senza l'altro.

L'interesse che motivò Aristotele a questa costruzione è in realtà l'interesse per il *mutamento*. E forse nell'evoluzione da Platone ad Aristotele si potrebbe già vedere un passo fondamentale nel fatto che, mentre anche Aristotele pone la verità nell'immutabile, si interessa però al mutamento e cerca di comprendere nel mutamento il rapporto con l'immutabile – mentre in Platone l'interesse per il mutamento stesso è ancora molto arretrato. Il pensiero, quindi, come quasi sempre avviene nel processo di un progressivo rischiarimento e differenziazione, viene dinamizzato in una misura incomparabilmente maggiore di quanto non avvenga in Platone. E si può dire – se per un momento devo descrivervi la via della *Metafisica* aristotelica sotto questo aspetto –, che la *Metafisica* aristotelica sia un tentativo di conciliare il motivo dell'essere-in-sé e della superiorità della forma – e anche in questo egli è dell'avviso, proprio nel senso della tradizione, che la forma, quindi l'ἐνέργεια, come elemento durevole, immutabile e più puro, sia l'elemento superiore –, di conciliare questa «superiorità» della forma che-è-in-sé con il mutamento da lui di fatto non negato, ma analizzato. Si potrebbe anche dire che Aristotele cerca il modo per poter sintetizzare l'idea dell'eterno immutabile, come elemento superiore, e quella del mutevole, come ci si presenta l'empiria. E in questo Aristotele si imbatte in un'idea particolarmente importante e profonda, cioè quella per cui ogni mutamento presuppone un elemento immutabile, ogni divenire presuppone un non-divenuto. Si può dubitare – e questo dubbio, se volete, è la quintessenza della *critica* kantiana della metafisica – se sia legittimo concludere dal divenire a un elemento non-divenuto, dal mutamento a un elemento

immutabile. Ma innanzi tutto, prima che ci occupiamo brevemente di questa questione, si deve però tenere a mente questo – e direi che anche in ciò consiste una delle scoperte importanti di Aristotele, della quale non possiamo quasi più immaginare la giusta importanza, perché ci è divenuta così ovvia che non sappiamo più quale immenso sforzo sia costata al suo genio –, in questo, dico, c'è implicitamente l'idea dialettica per cui la rappresentazione della dinamica, del mutamento, del divenire, non può attuarsi che in considerazione di un elemento stabile. Questa idea di cui più tardi la filosofia dialettica ha fatto il principio essenziale o uno dei principî essenziali, cioè che non c'è mediazione senza immediato, ma non c'è neppure immediato senza mediazione; e non c'è neppure movimento senza che sia un movimento di qualcosa che però rispetto ad esso possiede un momento di stabilità; quest'idea, cioè che in fondo non possiamo immaginarci il mutamento se non come relativo a un elemento stabile, è stata concepita in questa forma, per quanto posso vedere, da Aristotele – se non si possono interpretare nel senso della stessa teoria, per esempio, alcuni inizi nei dialoghi della vecchiaia di Platone, sui quali, dato il carattere fortemente controverso soprattutto del *Parmenide*, non posso presumere di pronunciare un giudizio rispetto ai filologi classici.

Ma vi dicevo che in lui qui si verifica un corto circuito; poiché ciascun mutamento ha bisogno di un elemento stabile, o ciascun divenire ha bisogno di un non-divenuto – allora questo elemento stabile è assoluto e immutabile. Perché lo capiate, credo che questo corto circuito, che è uno dei contenuti essenziali della critica di Kant nella dottrina delle antinomie⁹ e viene sempre trattato dalla parte destra, quindi tra le antitesi della dialettica trascendentale – credo che possiate spiegarvi come mai Aristotele sia arrivato a questa singolare conclusione o corto circuito, se vi rendete conto del fatto che il concetto di *infinito* era estraneo all'antichità, e cioè in fondo: alla matematica classica. So che naturalmente a questa frase, come a tutte le frasi simili, quando le si pronuncia su tutta una cultura, si può rispondere con esempi contrari; so pure che nella matematica classica ci sono addirittura inizi del calcolo infinitesimale. E in una delle prossime lezioni, parlando di Aristotele¹⁰, arriveremo a dire che persino lui occasionalmente usa il concetto dell'illimitato che risale all'ἄπειρον del vecchio Anassimandro. Ma ciò nonostante credo che ci si possa prendere la

responsabilità di dire che la compenetrazione dell'intera coscienza col concetto dell'infinito e della distinzione tra finitezza e infinità, che forse presuppone appunto il concetto di trascendenza delle religioni monoteistiche ed è stato poi fondato dal dominio totale della matematica infinitesimale nella scienza contemporanea – credo che questa compenetrazione dell'intera coscienza col motivo dell'infinito e della sua differenza dal finito fosse estranea all'antichità. Se per un momento assumete questo, e direi che lo si può fare senza troppa violenza ai testi, allora vi risulterà evidente che appunto quelle determinazioni, come quella di una causa assoluta e tutte queste categorie che per noi hanno il carattere del trascendente, cioè vengono collocate solo nell'infinità, secondo tutta la nostra educazione e abitudine mentale, in lui si trasformano in determinazioni del finito semplicemente perché (se così posso dire) il mondo stesso è finito; e perché un tale infinito o l'idea che il mondo sia assolutamente illimitato è completamente estranea a questo pensiero.

E direi che l'essenza dell'ontologia, in quanto posizione di categorie intellettuali come assolutamente valide, è legata a questo carattere costitutivo della finitezza, perché esse sono concepite in un ambito di finitezza, in un mondo chiuso – mentre in questo senso non hanno spazio nel mondo aperto fatto saltare dal concetto di infinità, in cui progressivamente viviamo da quasi quattrocento anni. Al riguardo si potrebbe dire che la stessa ontologia, come tentativo di catturare l'infinito con determinazioni finite, ha qualcosa di arcaico; in un certo senso è rimasta indietro rispetto allo sviluppo dello spirito – cioè a questo concetto dell'infinito. Ma se si esaminasse con attenzione e si analizzasse sotto questo aspetto la storia della filosofia, si rintraccerebbero innumerevoli arcaismi – un fatto che del resto è stato sempre sottolineato con grande vigore abbastanza paradossalmente proprio a partire dalla posizione contraria, cioè dalla scuola di Heidegger, dove però è visto come un fatto positivo. Quindi ricordate: da un lato, la verità per cui si può parlare di mutamento solo in riferimento a un elemento stabile; ma, dall'altro, che il tratto positivo della metafisica deriva dal fatto che l'infinità è estranea all'antichità. E perciò relazioni o categorie, che non possiamo più immaginarci altrimenti che sotto il concetto di infinità, qui nell'antichità si trasformano in relazioni di finitezza. Aggiungo soltanto che ovviamente anche la svolta verso il concetto

di infinità è costitutivamente in relazione con la svolta verso la soggettività conoscente, verso lo spirito, perché lo spirito si è definito fin dall'inizio come un infinito in sé – in opposizione alla finitezza del molteplice a cui di volta in volta si riferisce. Ora questa dottrina della finitezza, e quella per cui in fondo ogni mutevole risale a un immutabile, si è mantenuta attraverso tutta la storia della metafisica al punto che costituisce il tema della terza antinomia kantiana¹¹. E ha avuto al tempo stesso incalcolabili effetti sulla teologia perché in fondo in questa dottrina ha il suo centro la teologia aristotelica: come dottrina del «Motore immobile» di tutte le cose¹²; quest'ultimo in realtà non è nient'altro che quella forma pura esistente-in-sé che, per così dire, attira tutto a sé in alto, eleva a sé; un immobile che attira in alto verso di sé, come un magnete di atto puro, di energia pura, tutto ciò che è semplicemente potenziale e in questo senso si realizza in misura sempre crescente. Questo è in fondo il nucleo della *Metafisica* aristotelica, se con nucleo si indica il punto in cui questa metafisica si trasforma in teologia. E forse sempre il punto centrale di una metafisica è di trovare il luogo in cui essa trapassa in teologia. E ciò ha luogo appunto in questo rapporto con l'immobile, che al tempo stesso è però mediato col movimento, perché esso attira a sé tutto ciò che semplicemente esiste; e che è anche fondato in certo modo nel semplice ente, perché come potenzialità esso ha già in sé la possibilità di muoversi verso quell'essere perfettissimo e supremo. Se volete, in questa teoria di Aristotele è quindi già fondata anche l'idea dell'*analogia entis*: dell'analogia tra la creatura e il creatore.

La questione che così si continua a porre nella *Metafisica* aristotelica è quella di sapere cosa sia in realtà il non-divenuto. E così nascono le due categorie che poi sono rimaste decisive per la storia della metafisica occidentale, cioè il concetto di *sostanza* e il concetto di *accidente* – due concetti di cui ci occuperemo la prossima volta.

¹ Cfr. la quarta lezione.

² «Io dunque ho dovuto sopprimere il *sapere* per sostituirvi la *fede*; e del resto, il dommatismo della metafisica, cioè il pregiudizio di progredire in questa scienza senza una critica della ragion pura, è la vera fonte dello scetticismo che si contrappone alla moralità, e che è sempre fortemente dommatico» (I. KANT, *Werke in sechs Bänden*, a

cura di W. Weischedel, vol. II. *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt 1956, p. 33 [B XXX] [trad. it. *Critica della ragion pura* (1909/1910), Laterza, Bari 2000, p. 24]).

3 Nell'originale manca la citazione greca; qui è ripresa dagli appunti di Adorno (cfr. Th. W. Adorno Archiv, Vo 10792); in Aristotele cfr., per esempio, *Met.* Φ 8, 1050 b 11s.

4 Cfr. la decima lezione.

5 Nella *Logica formale e trascendentale* del 1929 Husserl distingue un apriori contingente dall'apriori formale.

6 Adorno pensa all'«apriorismo dell'emozionale» che Scheler sostiene contro la kantiana «equiparazione dell'«aprioristico» con il «pensato», dell'«apriorismo» con il «razionalismo»» (M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, vol. II. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern-München 19804, p. 82).

7 Forse qui Adorno pensava al suo maestro Hans Cornelius, come sembra dimostrare l'esempio della serie di analogie ottiche addotto in seguito.

8 Cfr. anche le elaborazioni sulla possibilità di giudizi sintetici a priori che tuttavia derivano dall'esperienza, nel corso di Adorno sulla *Critica della ragion pura di Kant* (pp. 49 sg.).

9 Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., pp. 399 sgg. (A 406 ss., B 433 ss.) [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., p. 291].

10 Cfr. la nona lezione.

11 Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., pp. 426 sgg. (A 444 ss., B 472 ss.) [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., p. 301]. Adorno tratta la terza antinomia nella *Dialettica negativa* (cfr. *GS* 6, pp. 243 sgg. [trad. it. pp. 214 sgg.]) e soprattutto nel corso *Probleme der Moralphilosophie* (cfr. *NaS.10*, pp. 54 sgg.).

12 Cfr. la sesta lezione.

Nona lezione

24 giugno 1965

Ora dobbiamo occuparci della questione di che cosa sia in realtà il non-divenuto, si potrebbe dire, il residuo ontologico nell'ontologia di Aristotele. E qui ci si imbatte in due determinazioni che non possono risolversi l'una nell'altra e perciò hanno fondato il dualismo – e precisamente nella sua forma decisiva per la storia della filosofia occidentale. Cioè, da una parte, il sostrato in cui si compiono i mutamenti e, dall'altra, le qualità nella cui trasmissione a quel sostrato consiste il mutamento, le quali però, per prepararvi subito alla cosa, non vengono intese come un elemento fugace e secondario, bensì costante e non-divenuto – cioè come qualcosa che nello sviluppo della filosofia aristotelica ha in realtà il massimo rilievo e il massimo pathos. Questa è quindi l'origine del dualismo che domina tutta la tradizione occidentale, che poi ha preso la forma del discorso sul sostanziale e l'accidentale, che anche dal punto di vista terminologico sta al centro di tutta la filosofia medievale e passa da questa alla filosofia razionalistica, a Descartes, a Spinoza e Leibniz, di cui oggi vediamo i due aspetti: cioè tanto la protesta nominalistica contro la scolastica quanto anche la continuazione diretta della problematica scolastico-aristotelica. Così complessa è la storia della filosofia e sfugge a una formula più semplice. Ciò che adesso ho chiamato il sostrato e che vi prego – e scusate la pedanteria, non per niente ci avviciniamo alla scolastica; qui non ci si può astenere da una certa sottigliezza nelle determinazioni concettuali – vi prego di distinguere dal concetto di sostanza, è ciò che in Aristotele si chiama materia: in greco ὑλη, tradotto in latino col concetto di materia. Il termine è stato ripreso poi nella scuola fenomenologica come denominazione dell'elemento materiale, non riducibile a significato né a intenzione, nei fatti della coscienza e da lì forse vi è familiare; ma in Aristotele non ha questo senso critico-conoscitivo-soggettivo, ma un senso ontologico-oggettivo. A tal riguardo nella terminologia dovete distinguere – per ripeterlo ancora una volta onde evitare la confusione – la ὑλη dalla

οὐσία. Cioè: la οὐσία, il vero essere, è, da una parte, la singola cosa determinata e, dall'altra, la μορφή, la forma, o l'εἶδος, l'essenza in senso platonico, mentre la ὕλη come un universale, come un indeterminato non rappresenta né questo determinato questo-qui, questo τόδε τι, né, d'altra parte, quell'universale, quell'elemento della forma o della μορφή simile all'idea. Ma le proprietà che questa ὕλη acquista si chiamano (come già dicevo) ο εἶδος, come quelle delle idee platoniche – qui c'è un rapporto diretto con la terminologia platonica – oppure (credo di avervelo già detto in una lezione prima di Pentecoste) μορφή, che vuol dire forma. Ci tengo a questa terminologia non per amore della terminologia, ma perché con l'aiuto di questi termini posso rappresentarvi la svolta che, direi, costituisce in realtà lo specifico di Aristotele. Infatti nella sua filosofia l'elemento sostanziale non è proprio ciò che vi ho indicato come sostrato, quindi non è proprio la materia, bensì – se posso esprimerlo nella terminologia moderna – in lui si distingue tra materia e sostanza; e precisamente in modo che in lui la forma è sostanziale, proprio come in Platone l'elemento sostanziale è l'idea platonica, mentre l'intero strato iletico, quindi tutto ciò che è materia nel senso di un qualcosa dato solo attraverso la sensibilità, diventa il non-ente, μὴ ὄν. E questa svolta particolare viene compiuta da Aristotele perché con un processo riduttivo di astrazione, su cui però nella sua filosofia rivolta in senso direttamente oggettivo non si è riflettuto in modo espressamente critico, si è tolta ogni determinatezza al sostrato, alla ὕλη – cosicché in realtà è qualcosa di completamente vuoto che in certo modo è appunto molto vicino al non-ente platonico. Quindi il paradosso, se così si vuol dire, rispetto alla coscienza popolare – e questo è un paradosso che in fondo domina l'intera coscienza metafisica, tanto che è divenuto una seconda natura del pensiero –, questo paradosso consiste nel fatto che la forma, di cui si dovrebbe pensare che sia l'effimero, l'irreale, il semplice ideale, lo sbiadito rispetto al reale che sarebbe invece il tangibile, l'evidente della materia, sia trasformata proprio nella vera realtà rispetto alla quale – ad ogni modo in un primo momento – quest'altra, questo strato iletico, la materia della conoscenza, viene degradata a un non-reale in senso stretto, a una semplice potenzialità.

In fondo già qui potete trovare – per esprimerlo e per rimandarvi a un decisivo contesto storico-filosofico – il principio dell'*idealismo* in

cui l'ideale appare come il veramente reale, e rispetto ad esso il sensibile, il dato sensibile, l'oggetto sensibile dell'esperienza, appare come il piú irreale, per cosí dire, come una semplice funzione, e che ha sempre esercitato un'influenza fin nella concezione positivistica di Hume e di Ernst Mach. In ció quindi la filosofia aristotelica è idealistica: nel senso appunto da me esattamente indicato, per cui alle forme si addice una realtà superiore a quella del loro contenuto; ma è un idealismo molto singolare perché in effetti è un idealismo oggettivo, che viene concepito unicamente volgendosi verso gli oggetti della conoscenza – ma che in fondo non è stato conseguito, o non essenzialmente, col ricorso al soggetto pensante. Ma come forma o come proprietà di qualcosa, queste εἶδη, queste forme, alle quali si attribuisce una realtà superiore, non sono come in Platone semplicemente l'ente-in-sé, ma sono sempre mediate da ciò *di cui* devono essere la forma. In Aristotele si è quindi affermato ciò che vi ho fatto notare in una delle ultime lezioni: cioè che non possiamo assolutamente parlare di una forma senza dover dire: la forma *di* qualcosa. Non parliamo di forma in sé, ma della forma di un quadro, della forma di un brano musicale oppure, come vi ho indicato con un bruttissimo esempio¹, della forma di questa lavagna. A questo punto quindi la riflessione di Aristotele è davvero particolarmente complicata perché, da una parte, viene mantenuta la dottrina platonica dell'essere-in-sé delle forme, nel senso che solo ad esse viene attribuita una realtà o comunque una realtà superiore, ma, dall'altra, questa realtà non viene pensata se non all'interno di ciò in cui si realizza. E per questo il problema della realizzazione della forma diventa il problema centrale. Infatti si ritiene che essa sia l'elemento superiore e il vero ente-in-sé ma, d'altra parte, che sia solo *all'interno* della materia. E per questo la questione della realizzazione della forma diventa il vero problema fondamentale di tutta la filosofia aristotelica. E questo problema della realizzazione della forma non è altro al tempo stesso che la questione del mutamento che si riferisce tanto all'azione della forma sulla materia quanto alla materia stessa, nonché in fondo al rapporto tra le due. E su questo punto Aristotele è estremamente avanzato, poiché non solo prende in considerazione questi due – se volete – poli dell'essere, ma sottopone a un'analisi anche il loro rapporto; e la sua filosofia, come dottrina dell'invariante, ha il suo punto fermo, il suo punto di attacco proprio in questo rapporto tra i suoi due poli opposti.

In questa svolta, quindi, la critica di Aristotele a Platone, di cui vi avevo parlato in un primo momento, viene recepita dal suo tentativo di salvazione di cui vi avevo parlato in seguito. Dopo ciò che vi ho detto – cioè che la forma è l'elemento superiore, ma d'altra parte non si può pensare una materia senza forma e neppure una forma senza materia – il fine o il τέλος del divenire o del mutamento è che la materia acquisti la sua forma. Questo concetto del τέλος o del fine, del fine ultimo, è tra tutti i concetti aristotelici quello più gravido di conseguenze dal punto di vista filosofico, perché egli vi ha collegato la distinzione tra causa e fine. Il fine è qui definito per la prima volta come l'elemento superiore che, per così dire, attira a sé l'elemento inferiore – al contrario della causa, delle cause, che sarebbero attive nell'ambito dell'elemento inferiore, materiale. Quindi l'intera problematica del rapporto tra causa e fine, che è il tema della terza critica di Kant, la *Critica del giudizio*, e tutto il tema della teleologia, quindi: se dobbiamo pensare un ente in modo meccanico-causale oppure a partire da ciò a cui tende, dalla sua determinazione superiore – è fondato su questa fondamentale dottrina aristotelica, che di fatto si può considerare il nucleo della *Metafisica* aristotelica. Da essa Aristotele deduce – e questo è il punto principale della sua *Metafisica* nel cui centro ora ci troviamo – una dottrina che è esattamente opposta alla concezione ingenua. Se quindi la filosofia si è posta in aspra opposizione al cosiddetto sano buon senso naturale, allora – se si prescinde da speculazioni come quelle eraclitee o eleatiche – ciò è avvenuto per la prima volta proprio in una filosofia come quella di Aristotele che, d'altra parte, in quanto filosofia pensata in modo assolutamente scientifico, offre e concede al sano buon senso moltissimo del suo. Infatti, per esprimerlo ancora una volta così, cioè di nuovo con le pertinenti espressioni aristoteliche, la forma è la vera realtà; e per queste idee ci sono espressioni che sono molto famose, come ἐνέργεια o ἐντελέχεια, nonché τὸ ἐνέργειᾳ ὄν, quindi ciò che-deve-essere mediante l'energia, mediante la forma. In lui quindi la realtà è, si deve davvero dire, l'energia. In lui in fondo la realtà è tale solo in quanto è realtà formata – e non il materiale di una tale realtà. La materia, invece, è definita come semplice possibilità, come potenzialità, perché deve avere sempre in sé la possibilità di pervenire a una tale realtà, alla sua forma, alla sua μορφή. La materia quindi si chiama δύναμις, il che è molto singolare perché noi associamo a δύναμις, proprio seguendo il significato della

parola greca, il concetto di forza; ma qui δύναμις significa lo stesso che possibilità, quindi non è proprio un elemento statico e immutabile, che si associa al concetto di materia, ma, come indica il nome, è essa stessa un principio dinamico. Questa è una dottrina di Aristotele – se posso darvi qui anche soltanto un riferimento trasversale alla storia della filosofia successiva –, una speculazione che ritorna poi al culmine dell'idealismo tedesco in Schelling, dove anche la dialettica oggettiva si realizza per il fatto che la materia stessa viene pensata come un principio che ha in sé la tendenza a muoversi verso la forma superiore – ma in Schelling appunto nel senso della riflessione soggettiva già compiuta. Cioè: in fondo in Schelling lo spirito della materia è già il soggetto assoluto, mentre ovviamente in Aristotele questa riflessione, a questo punto, non può esserci.

Ripeto quindi: la forma è propriamente la realtà, l'ἐνέργεια, mentre la materia è la semplice possibilità, la δύναμις. A tal riguardo si potrebbe anche dire che la metafisica di Aristotele è un idealismo non ancora riflesso, ma oggettivo. Questa mediazione tra forma e materia che deriva da questo concetto di realtà – e, dopo avere già enunciato al riguardo l'elemento di principio, adesso voglio ancora solo ricapitolarvelo –, questa mediazione tra forma e materia non viene veramente sviluppata: esse sono certo riferite l'una all'altra, ma dall'esterno, attraverso la semplice capacità della materia di divenire qualcosa di diverso da ciò che è; cioè: essa non è insieme sempre anche forma, non è in se stessa mediata dalla forma. In tal modo, ciò che in una dottrina conseguente della mediazione avrebbe bisogno della materia, adesso, nonostante la svolta antiplatonica, viene trasformato di nuovo in un ente-in-sé. Nasce il paradosso per cui la forma, che secondo il proprio concetto può essere solo forma di qualcosa, adesso in Aristotele in definitiva deve essere trasformata nel reale per antonomasia, mentre, partendo dalla stessa immediatezza dogmatica, alla ὕλη si attribuisce ciò che essa riceve solo dalla forma – la pura possibilità è essa stessa una possibilità categoriale, una determinazione formale, un'astrazione in cui c'è un pensiero, una categorizzazione: che qualcosa contenga la possibilità di divenire un'altra cosa, le viene attribuito come se fosse una proprietà *prima* di ogni determinazione, che deve essere assolutamente immanente alla materia. In Aristotele ciò comporta le più ampie conseguenze per la comprensione del concetto di

materia; quelle appunto a cui già alludevo: che nello sviluppo di questa filosofia la materia non è affatto quell'elemento indeterminato e vuoto che viene introdotto nel senso della logica della sua filosofia, ma essa stessa diviene anche, anzi, proprio ciò da cui egli teneva tanto a distinguerla, cioè una specie di sostanza.

Vi ho sviluppato le riflessioni critiche a questo proposito perché fa parte della comprensione di una filosofia il fatto che la si ripensi criticamente. Ritengo che sia un procedimento del tutto impossibile quello di voler comprendere qualcosa in filosofia senza, allo stesso tempo, criticarlo; e ho sempre il sospetto che là dove si distingue tra comprensione e critica, in realtà ci sia dietro qualcosa di autoritario: cerca prima di capirlo esattamente, e quando poi lo avrai ben capito saranno già stati scacciati i grilli critici. Questa mi pare un'assurdità perché i principî filosofici, i filosofemi si presentano sempre con la pretesa della verità e si possono comprendere solo nella misura in cui se ne accompagna e riesegue questa pretesa di verità. Ma ciò è possibile solo includendo ciò che appunto ho indicato come critica – cioè ricercando il loro particolare contenuto di verità. Che si ritenga di poter comprendere un pensiero filosofico *senza* una critica, cioè senza porre la questione della sua verità, che invece rappresenta proprio il contenuto di ogni dottrina filosofica, mi sembra un modo di procedere metodologicamente del tutto insostenibile e impossibile; e perciò, spiegandovi la *Metafisica* di Aristotele, vi illustro insieme sempre i punti salienti e quindi i problemi reali che ne derivano in una prospettiva critica. Ma proprio a questo punto vorrei dire che mentre questa critica, che vi ho appena riassunto, non è un gioco di abilità troppo grande per una coscienza che abbia attraversato la teoria della conoscenza e la logica; vorrei dirvi che proprio a questo punto in cui Aristotele pretende da noi, per così dire, il massimo, c'è in lui uno straordinario contenuto di verità. E non avendovi taciuto questa critica, ritengo più importante che prendiate coscienza di questo contenuto di verità piuttosto che vi annotiate che su questo punto Aristotele ha commesso questo o quell'errore che noi, che ne abbiamo fatta di strada, gli possiamo addebitare, e così la cosa viene messa *ad acta* – la storia della filosofia non è così semplice. È invece curiosamente complessa, cioè si muove naturalmente attraverso il *medium* della critica e attraverso la confutazione del falso a opera della critica; ma in fondo questa confutazione non ha

quasi mai il carattere della liquidazione, bensì le questioni filosofiche hanno tutte il carattere del «misirizzi», in quanto si ripresentano di nuovo in costellazioni storico-filosofiche mutate ed esigono la loro risposta. E credo che chi in fondo vuol capire che cosa significa la filosofia come storia dello spirito, deve prendere coscienza anche di questa singolare ambivalenza: da una parte, del rapporto critico con la filosofia e delle filosofie tra di loro e, dall'altra, dell'apertura di principio e di ciò che non si può congedare liquidandolo in quanto criticato; dovete aver coscienza di questo se non volete cadere, da una parte, in un ingenuo razionalismo della storia della filosofia o, dall'altra, in un'altrettanto ingenua visione dell'«eterna conversazione degli spiriti» nella filosofia attraverso i millenni, che non ha niente a che fare con la storia. Entrambe le posizioni sono false, perché questi due estremi s'intrecciano in una maniera che molto difficilmente, forse astrattamente, si può determinare, nella storia della filosofia.

Per venire al contenuto di verità di questa dottrina aristotelica vorrei richiamare la vostra attenzione sul fatto che in Kant, in cui la possibilità viene ricavata esclusivamente dalla parte della forma, si misconosce qualcosa; e che in tutta la critica della conoscenza si misconosce qualcosa che Aristotele ha detto, ha espresso, e che si è poi di nuovo manifestato in questa maniera soltanto nella dialettica hegeliana – e in fondo si potrebbe rappresentare abbastanza bene la dialettica hegeliana come la ripresa del processo tra Kant e Aristotele a un gradino superiore; una concezione del resto che si può senz'altro dimostrare a partire dalla *Storia della filosofia* dello stesso Hegel. Infatti in questa determinazione aristotelica della materia come potenzialità c'è qualcosa che si può riconoscere forse come il fondamento reale o, detto in linguaggio medievale, come il *fundamentum in re* di ogni sintesi: quindi che è vero tanto che ogni forma dipende dal suo materiale quanto il contrario – mentre noi, sotto l'influsso della svolta copernicana di Kant e del suo successivo sviluppo, siamo tutti così fermamente abituati a considerare, per così dire, la materia come l'elemento condizionato dalla forma, e a credere quindi che lo spirito prescriva le leggi alla natura, come dice la famosissima formulazione kantiana di questa svolta². Non c'è alcuna forma categoriale, secondo questa dottrina di Aristotele, cui non corrisponda un momento nella materia, che la richiede. Aristotele sapeva – e credo che non si possa mai sottolinearlo

abbastanza fermamente – che le cosiddette sintesi, cioè i compendi di dati di fatto nei concetti, nei giudizi e nei sillogismi, non sono pure aggiunte, pure costruzioni del soggetto conoscente, ma queste sintesi sono possibili soltanto se corrisponde loro anche qualcosa in ciò in cui accadono, quindi nella materia. Perciò se giudicate (ma questo esempio, naturalmente, non c'è in Aristotele in questi termini) che $4 + 3 = 7$, in questo giudizio non c'è soltanto la funzione della coscienza che fa incontrare questi momenti, ma c'è anche uno stato di cose che permette questa specie di sintesi – ma nella forma per cui senza questa sintesi del giudizio, che fa incontrare il 3 e il 4, non sapremmo nulla di quello stato di cose, di cui quindi la sintesi fa necessariamente parte; che, d'altra parte, però, questa sintesi non sarebbe possibile, la formula $3 + 4 = 7$ sarebbe falsa, se non vi fosse già contenuto un momento, che tuttavia non si può staccare dalla sintesi, nella materia del giudizio, in ciò che è oggetto del giudizio.

Aristotele non lo dice ancora in questa forma, se volete, critico-conoscitiva, che ho scelto appunto per questo, ma nel senso di una dottrina della sostanza; cioè in modo che due essenze poste assolutamente come principî, l'essenza ὕλη e l'essenza μορφή, devono sempre incontrarsi perché ci sia qualcosa come la realtà. Ma ad ogni modo in questa relazione reciproca egli ha visto per primo che la forma, nonostante la sua autonomia che ha sottolineato altrettanto energicamente con Platone, può essere forma di una realtà solo se ad essa corrisponde qualcosa nella realtà stessa. E questa è l'incredibile scoperta di Aristotele che ritengo più importante delle ipostasi delle due categorie ὕλη e μορφή, a quanto pare collegate tra loro in modo semplicemente additivo, di cui si è servito per esprimerla. Ora, per proseguire: la materia senza forma, la materia pura – se si potesse dire così – in Aristotele si chiama materia prima, πρῶτε ὕλη; e questo è il punto in cui anche in lui compare il concetto dell'ἄπειρον, dell'illimitato, ma questo ἄπειρον non dice nulla che possiamo lontanamente contaminare col moderno concetto di infinità, bensì significa semplicemente che ciascuna determinazione di un oggetto è una delimitazione di questo oggetto, mentre la pura ὕλη, la πρῶτε ὕλη, che è assolutamente senza limitazioni, in quanto assolutamente indeterminata, non trova appunto alcun limite. Per cui però – e ciò è decisivo – in lui questo non-trovare-alcun-limite non viene

interpretato, per così dire, come in tutta la filosofia moderna, nel senso di un'interpretazione dell'infinità come un trascendente che supera la possibilità dell'esperienza determinata. Bensì, proprio al contrario, in lui questa πρώτη ὕλη, poiché manca di limitazione, è un qualcosa di carente che ha bisogno della sua forma. Dunque per il pensiero greco l'infinito, se mai si raggiunge questo concetto, in realtà è uno *skandalon*, qualcosa di sconveniente che ha bisogno solo della sua forma, appunto della sua determinazione. Le osservazioni che Oswald Spengler ha fatto a questo riguardo sul senso plastico della vita dell'antichità, che in fondo vede la realtà soltanto nella limitazione dell'infinito mediante una forma e non nell'infinità in quanto tale, nonostante tutte le pesanti critiche che gli sono state rivolte³, non mi sembra che proprio su questo punto centrale della filosofia aristotelica siano errate come in generale si è soliti dire al riguardo nella «buona società». Ci si potrebbe naturalmente chiedere se questo concetto di materia, della πρώτη ὕλη assolutamente non formata, non sia esso stesso, come concetto, già una forma, poiché parlando della materia come un'ἀρχή, come un principio, ho già fatto astrazione dall'immediatezza della materia stessa e l'ho portata al suo concetto più universale – in modo che quando Aristotele parla, come vi ho appunto riferito, della materia pura, della πρώτη ὕλη che non ha alcuna forma, in fondo contraddice ciò che sta affermando, perché il discorso su di essa è già esso stesso qualcosa di formato. Non vi nascondo neppure questa critica, ma anche qui vorrei farvi notare che nei pensatori importanti i problemi reali stanno proprio dove essi incorrono nei cosiddetti errori, e non c'è niente di più stolto che liquidarli perché si constata questi errori come ho appunto fatto io. Infatti ci si deve guardare dall'equivoco idealistico – particolarmente pericoloso proprio in questo punto – per cui la forma è l'unica cosa che in realtà è, perché in fondo non possiamo parlare di nulla, non abbiamo nulla che *non* sia mediato dalla forma.

Ora vorrei dirvi qualcosa sulla questione fondamentale della metafisica, che però credo superi ampiamente l'introduzione storica alla comprensione di Aristotele e riguardi un contesto che bisogna tener presente se oggi ci si vuole occupare sensatamente di questioni metafisiche. Il fatto che, quando si parla di materia, si conferisce a questa anche una forma, cioè la forma concettuale – non si può confonderlo col senso di questa forma stessa. La

peculiarità del concetto della ὕλη o del concetto della materia è che qui usiamo un concetto o parliamo di un principio che, secondo il suo senso, indica proprio ciò che non è da parte sua un concetto, ciò che non è un principio; e solo se capiamo questo, se quindi capiamo che il senso concettuale di un concetto come quello della ὕλη è il non-concettuale, allora capiamo al tempo stesso correttamente cosa si intende con questo concetto. Il paradosso con cui si ha a che fare qui, in ultima istanza, è semplicemente quello per cui il linguaggio o il sistema concettuale che usiamo non può neppure essere da noi feticizzato. Non possiamo parlare di niente se non per mezzo del linguaggio, se non mediato dal linguaggio, ma anche il linguaggio, come un fenomeno tra gli altri, ricade nell'intera realtà, è esso stesso un momento della realtà e non può essere ipostatizzato rispetto ad essa. E ciò si vede nel fatto che – stando nella prigione del linguaggio, potendo però riconoscere questa prigione come tale – si può parlare di una materia assolutamente priva di forma, benché il *discorso* su una materia priva di forma sia già, da parte sua, una forma. Vi ho esposto questa dialettica perché credo che il filosofare inizi proprio nel punto che vi ho appena indicato; cioè nel punto in cui non ci si lascia liquidare con spiegazioni concise come questa: la materia come «primo concetto» o «primo principio» è già essa stessa forma, per cui il concetto di una materia senza forma non ha senso – ma si parte da qui per poi proseguire la riflessione. E se vi dovessi indicare sotto questo aspetto la differenza tra il mio modo di pensare e quello positivistico, direi che il pensiero non-positivistico è precisamente quello che non si accontenta della logica già coagulata dell'esclusività che dice: aut-aut, o mediato o immediato, o concetto o puro non-concettuale, ma analizza i fenomeni in modo che tali ovvietà che per il momento vi ho qui spiegato comincino proprio a vacillare. Mi sembra che la peculiarità dei concetti filosofici sia – e di fronte alla disperazione che talvolta può cogliere qualcuno riguardo alla filosofia, non c'è la «consolazione della filosofia» ma almeno la consolazione *sulla* filosofia – che la filosofia abbia la strana qualità per cui essa stessa è certo coinvolta, imprigionata nella serra della nostra costituzione e del nostro linguaggio; ma ciò nonostante è sempre in grado di pensare oltre se stessa, oltre questa limitazione e attraverso i vetri. E precisamente questo pensare oltre se stesso, verso l'*aperto*, proprio questo è metafisica.

1 Cfr. l'ottava lezione.

2 Cfr. questa *famosissima formulazione kantiana* nella nona lezione sulla *Critica della ragion pura* (NaS IV.4, pp. 147 sg.); sulla «svolta copernicana» di Kant, *ibid.*, pp. 55 sg. *passim*, nonché GS 6, p. 245.

3 Probabilmente Adorno ha in mente il famoso fascicolo di «Logos» su Spengler in cui, tra gli altri, Karl Joël e Eduard Schwarz avevano scritto sulla trattazione della filosofia e della storia di Spengler; Ludwig Curtius, nel saggio *Morfologia dell'arte antica*, si rivolse contro la sua trattazione ne *Il tramonto dell'Occidente*; cfr. «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», a cura di R. Kroner e G. Mehlis, IX (1920-21), pp. 133 sgg.

Decima lezione

29 giugno 1965

In questo corso ho spesso parlato del problema della mediazione in Aristotele; con l'accento sul fatto che quanto più ci si occupa di questioni di dialettica tanto più si mette al centro il problema della cosiddetta mediazione. Volevo mostrarvi, per così dire, in Aristotele l'origine di questa problematica dello sviluppo – in fondo la *Metafisica* di Aristotele non viene trattata da me come fanno molti, cioè come immutabile sapienza ontologica; ma piuttosto dal punto di vista per cui in questa filosofia – relativamente non ancora problematica in se stessa eppure molto affinata – potete riconoscere come in una provetta i problemi che in seguito si sono sviluppati in modo molto più differenziato e anche complicato attraverso la storia della filosofia occidentale. Aristotele vede il problema della mediazione nell'insegnare che il semplice possibile – e vi ricordo che in lui la possibilità non è forma, ma materia –, cioè quel che è assolutamente senza forma, non esiste né potrebbe mai esistere per sé. In ciò si esprime un'idea che in seguito è stata espressa in forma soggettivamente riflessa nell'idealismo, cioè che anche la materia, in quanto possiamo parlarne, è mediata dalla coscienza. Rispetto a ciò le forme in Aristotele – e questo è il momento di immutato platonismo che si trova nella filosofia aristotelica – sono immortali ed eterne; e questa immortalità ed eternità delle forme si deve attribuire a ogni singola forma. Questo è, se volete, il momento preservante o conservatore, in contraddizione con quello critico. Ora a molti di voi si imporrà la domanda: come mai un pensatore tanto acuto come Aristotele, che in fin dei conti è il fondatore dell'intera logica occidentale, non abbia pensato che non può darsi una forma senza ciò che è formato – un'obiezione che qui si impone senz'altro. Se metto in risalto la reciprocità di forma e contenuto, innanzi tutto è per noi sorprendente che si dica che non ci può essere una materia, un contenuto, senza forma, ma che non si faccia la stessa riflessione anche per le forme, e si attribuisca loro un essere-in-sé.

Credo che, come nella maggior parte dei casi filosofici di questo genere, sia bene e, al di là del particolare problema aristotelico, vi introdurrà anche in una problematica più generale, se cerchiamo di ricostruire ciò che ha indotto Aristotele, che, posso solo ripeterlo di continuo, non possiamo ritenere più stupido di noi sfruttando slealmente il fatto che veniamo dopo di lui, a non vedere questa reciprocità là dove si tratta della forma. Credo che inoltre dobbiamo brevemente riflettere sull'essenza del concetto. Come è noto, il concetto è l'unità delle caratteristiche degli elementi compresi in esso. Quindi: se ho tre elementi, A con l'indice I, B con l'indice I e C con l'indice I, allora I è il concetto di questi tre elementi perché mette in evidenza ciò che hanno in comune, e solo rispetto a ciò che desidero indicare come l'identico in questi elementi. Ora, questa astrazione dal contenuto che qui si compie ha una qualità molto singolare che forse poggia su innumerevoli riflessioni proprio anche metafisiche e ontologiche. Infatti indicando quello che ho appunto chiamato «I» come il concetto o anche l'essenza degli elementi compresi in esso, prescindendo in generale dalla particolare posizione spazio-temporale degli elementi che in questo concetto vengono compresi. E anche se, per esempio, nel concetto di contemporaneo comprendo individui completamente ed estremamente opposti tra di loro come, per esempio, Hitler, Stalin e Churchill, la loro contemporaneità – se quindi dico: tutti gli uomini che hanno avuto un ruolo individuale decisivo nel periodo che va dal 1930 al 1950 – è essa stessa di nuovo un concetto universale che è indipendente dall'esistenza particolare di questi uomini. Cioè, per dirla molto grossolanamente, io posso parlare di questa contemporaneità o di questi tre contemporanei anche dopo che sono morti da molto tempo; il concetto della loro contemporaneità, ciò che qui definisce l'unità del concetto, i tre politici contemporanei, questo *non* è, per il fatto che ne ho formato un concetto universale, un elemento temporale – ma se ci dovesse allettare, possiamo parlare ad *calendas graecas*, per quanto tempo vogliamo di questi tre uomini definiti per la loro contemporaneità. Nel concetto, quindi, c'è una singolare de-temporalizzazione di ciò che da esso è inteso. Il concetto in quanto tale, una volta fissato, non è temporale; certo si riferisce a qualcosa di temporale, ha il suo contenuto temporale e perciò in fondo un'analisi critica scoprirà in esso del tempo, come suo implicato di senso. Ma in primo luogo il concetto è indipendente dal tempo per il fatto che è formato. Ciò dipende certamente da procedimenti

pratico-ideali che si sono svolti in determinate fasi dell'umanità: per portare un qualche ordine in condizioni successive si è cercato di creare nomenclature o sistemi di pensiero che si affermano con una certa costanza rispetto all'elemento temporale che essi fermano in sé. Ora a questo punto – e nell'intera tendenza all'ontologia, come dottrina di elementi invarianti che persistono in modo atemporale – mi sembra che ci sia questo, che questa atemporalità del concetto, che è mediata, cioè mediata dall'astrazione; che in fondo quindi è una *στέρησις*, un esser-carente, una mancanza del concetto stesso; cioè semplicemente ciò che è lasciato fuori dal concetto affinché possa essere formato e si mantenga costante – che ora tutto questo si attribuisca al concetto come suo essere-in-sé e magari come sua «positività», come sua superiorità. La riflessione che porta a pensare che l'atemporalità del concetto sia essa stessa qualcosa di divenuto, di derivato e non qualcosa che spetta al concetto in sé, è una riflessione molto tardiva; e ha tanto poco posto nella filosofia di Aristotele, in questo senso esemplare, quanto nella filosofia di Platone. E ciò che si potrebbe indicare come il grande paralogismo della metafisica in genere, della filosofia tradizionale in genere, come il paralogismo decisivo, non è forse altro che il fatto che questa de-temporalizzazione di ciò che è inteso dai concetti, che si produce soltanto con la formazione del concetto, si attribuisce *in sé* ai concetti come forme di ciò che è compreso in essi.

Questo dunque, penserei, è il meccanismo che sta dietro al fatto che Aristotele ha posto le forme, i concetti, come qualcosa di eterno e immutabile. Egli ha loro attribuito come qualità positiva, cioè come loro priorità ontologica, come il loro puro essere-in-sé, ciò che per così dire si toglie loro con l'astrazione, cioè questo momento della de-temporalizzazione. E la conclusione a cui qui perviene – e prima di lui Platone – è quella sotto la cui suggestione si è svolto l'intero pensiero occidentale; neppure la filosofia hegeliana ha potuto liberarsi completamente di questa illusione. Ho intenzione di mostrarvi, per lo meno in un esempio molto breve, a quali sciocchezze porti il fatto di trasferire all'essere la struttura del concetto. Forse trent'anni fa, forse un po' meno, nell'emigrazione fu pubblicato un libro di un cosiddetto filosofo di nome Maximilian Beck, che proveniva dalla scuola fenomenologica, il cui titolo era nientemeno: *Psicologia. Essenza e realtà dell'anima*¹. Questo libro – che, anche a prescindere da ciò che vi riferirò, appartiene alle più

pure fonti di ilarità che io conosca nella letteratura filosofica che peraltro ne abbonda – si occupa tra l'altro anche della questione dell'immortalità dell'anima e in ciò impiega la forma moderna di quell'autonomizzazione del concetto rispetto all'astrazione, quindi rispetto all'atto soggettivo della sua produzione, e dice (come forse dovrebbe aver insegnato, per esempio, anche Husserl) che a ogni anima di ogni singolo individuo corrisponde anche un'essenza di quest'anima; cioè che si può «contemplare» quest'anima, assicurarsene; anzi, detto schiettamente, si può ottenere il puro concetto dell'anima di ogni singolo individuo senza che quest'essenza o questo concetto, a cui il filosofo può pervenire, coincida con l'effettiva esistenza. Con le operazioni fenomenologiche si perviene quindi a un tale puro concetto dell'anima individuale, ma a prescindere dal fatto che quest'anima si possa effettivamente incontrare. Secondo Husserl, posso accertarmi di tutte le sue qualità, della sua concreta pienezza, senza porre al tempo stesso la sua esistenza spazio-temporale. E ciò offre al Signor Maximilian Beck una soluzione molto semplice e strabiliante della questione dell'immortalità; egli dice infatti: quest'anima, questa essenza «anima», quindi questo concetto dell'anima di ogni singolo uomo con tutta la sua concrezione di cui posso accertarmi, è eterna. Perciò se un fenomenologo ha di uno qualsiasi che siede qui in prima fila un tale concetto della sua essenza e se esso è adeguato, allora questo concetto non può morire; sopravvive; è obiettivamente valido anche se non vive un uomo cui corrisponda né un uomo empirico a cui si riferisca. E, dice, nella misura in cui questa essenza, queste essenze di ogni singolo individuo sono indipendenti dal destino spazio-temporale, si può dire che c'è immortalità – queste essenze di ogni individuo *sono* immortali. Al contrario i singoli uomini, i singoli individui – dice con aria di condiscendenza il Signor Beck – naturalmente sono mortali, e questo non ha assolutamente niente a che fare con quello; mortali sono anche la coscienza individuale, il corpo individuale, la psicologia individuale dell'uomo. È immortale nient'altro che la *possibilità* concreta, ma purificata da ogni esistenza, il puro concetto di ciascun uomo. E si ritiene che questo risolva il problema dell'immortalità – mentre gli uomini stessi sono nulli e da annullare.

Signore e Signori, credo che vi basti solo un attimo per richiamare

alla mente ciò che una simile teoria significa rispetto all'esigenza di immortalità o rispetto alla speranza di salvezza che viene espressa nelle grandi religioni, per rendervi conto di come qui l'ipostasi del concetto, come qualcosa di eterno e imperituro, diventi un inganno su ciò che un simile concetto deve garantire in un tale luogo. Ora, qui si tratta della stupidità di una fenomenologia imbarbarita; ma spesso il fatto è che, vorrei dire, si conosce di più dai fenomeni patologici che da quelli cosiddetti normali – come qui da questa ineffabile, sciocca consolazione. Che vantaggio si ha dal ritenere che il concetto di un individuo sia immortale in qualche modo per ragioni logiche, se ciò nonostante non si è altro che un mucchio di cenere? Qui è evidente l'assurdità e al tempo stesso la misera superbia che congiunge un concetto come l'immortalità a una tale dottrina. Ma non lo dico per polemizzare con il Signor Beck, bensì solo perché credo che qualcosa di ciò che qui diviene così eclatante, qualcosa dell'inganno riguardo a ciò che si combina con una questione come quella dell'immortalità, che in fin dei conti è una delle questioni metafisiche centrali – questo riguardi già le sublimi dottrine dei grandi filosofi da Platone e Aristotele a Tommaso d'Aquino e, se volete, anche a Descartes. E in fondo solo Kant si è svincolato da questa specie di ipostasi ma, d'altra parte, egli ha in sé anche il momento dell'autonomizzazione del concetto, nella misura in cui in lui – e questo è quasi pre-aristotelico – si danno di nuovo delle forme pure, senza che in fondo debbano essere forme di un possibile contenuto. Con queste considerazioni spero di avervi chiarito anche lo strano fenomeno del motivo per cui in Aristotele non si riflette sulla mediatezza della forma, come anche credo di avervi mostrato che questa autonomizzazione della forma, se la si prende sul serio, cioè se la si applica a una cosa così essenziale come, per esempio, il concetto di immortalità – ha delle conseguenze la cui assurdità non si può poi negare.

Ora questa ipostasi della forma ha in Aristotele la conseguenza che in fondo tiene insieme o condiziona l'intero suo sistema – per il fatto che questa forma, questa pura forma, come atto puro o pura realtà, è da lui concepita (come vi ho mostrato) come la forza che da sola realizza il fine – τὸ οὐκ ἔνεια – nelle singole cose sparse. Essa diviene quindi una *causa finalis* a partire dalla quale si costituisce il processo del mondo. E si potrebbe dire che come il rapporto tra realtà e possibilità in Aristotele è stranamente

capovolto – analogamente in lui è capovolto anche il rapporto tra fine e causa: nella misura in cui i fini sono le uniche e vere cause; e, al contrario, ciò che abitualmente si indica con causalità, come presto sentiremo, in lui viene alquanto maltrattato. Solo che questo che vi ho detto genericamente è ancora troppo indifferenziato. In Aristotele vi sono, infatti, quattro specie di cause – una divisione che è poi rimasta in vigore attraverso l'intera filosofia medievale e ritorna ancora in Schopenhauer, nell'opera *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*. In lui quindi ci sarebbe, in primo luogo, la causa materiale – per cui materiale e formale non vengono usati qui nel senso in cui li intendiamo solitamente dal punto di vista logico, ma nel senso appunto dell'opposizione di ὕλη e μορφή, che vi ho sviluppato dettagliatamente; e la necessità materiale, cioè quella che deriva dalla ὕλη, quindi dalla materia, nella misura in cui è pura materia, è una materia non ancora formata. Vi si aggiungono poi le classi della causa formale – quindi quella che si trova nella μορφή –, della causa efficiente e della causa finale, appunto quella *causa finalis*, quel τέλος di cui vi ho già parlato. Non è difficile osservare, e nella storia della filosofia greca è stato riconosciuto già relativamente presto², che le ultime tre classi di cause, cioè la causa formale, la μορφή, la causa efficiente, come quella che orienta a sé tutto ciò che è, e infine la causa finale, come la causa suprema – sono tutte la medesima cosa e in fondo, se le si riduce radicalmente, coincidono tutte con la quarta. In modo che si può dire quindi che, nonostante questa «quadruplici radice del principio di ragione», in Aristotele in fondo sono presenti solo le due fondamentali categorie dualistiche della ὕλη e della μορφή; o forse si direbbe meglio: della δύναμις, come la pura possibilità che si trova nel materiale, e dell'ἐνέργεια, come l'atto che si realizza in essa. In lui c'è quindi originariamente il dualismo di forma e materia, che domina tutta la sua *Metafisica*, e che analogamente diverrà poi, nella filosofia moderna, a partire da Descartes, il dualismo determinante del pensiero metafisico.

Ma ciò ora si complica perché nella filosofia di Aristotele l'elemento mediatore, cui attribuisco tanta importanza, si mostra nel fatto che ogni elemento determinato viene certamente spostato sul lato della forma, mentre però la materia – e questo lo avevo già più volte anticipato – diventa molto di più che la pura possibilità che può essere in lui. C'è una singolare tensione e difficoltà nel concetto

aristotelico della ὕλη, che da una parte viene sminuita, squalificata, viene in ogni modo, anche moralmente, attaccata, e dall'altra parte quella singolare ipotesi, che a questo elemento eterogeneo rispetto alla forma in certo modo attribuisce qualcosa come una sorta di essere animato, una tendenza, persino un impulso. Naturalmente questo ha anche il suo motivo. Infatti, concependo la materia, come vi ho esposto, come una pura possibilità che è essa stessa mediata categorialmente – ciò che è possibile: in fondo in questo c'è già sempre il concetto; ciò che è possibile è un ente che è determinato in relazione a un altro che ancora non è –, il concetto della pura possibilità ha perciò già in sé una specie di determinatezza che a rigore, secondo la tesi aristotelica, non gli si addice, per cui però, se egli concepisce la ὕλη come la possibilità che tende alla forma, cioè come ciò che è tale che la determinazione da parte di un altro gli è per lo meno delineata in tal senso, – è quindi costretto a superare questa rappresentazione che la possibilità è una vuota X, come in primo luogo appare la ὕλη. In effetti in lui da questa materia stessa derivano molte più determinazioni formali di quelle che ci si aspetterebbe. Innanzi tutto, infatti, egli trasferisce in questa possibilità della materia ciò che più tardi, nel senso delle scienze naturali, abbiamo indicato come necessità, causalità o, come suona il termine greco, ἀνάγκη.

La ἀνάγκη è il concetto mitico del coinvolgimento di ogni vivente in un destino in cui tutto deve pagare la sua colpa secondo l'ordine del tempo, come è espresso nel famoso detto di Anassimandro. E il concetto di ἀνάγκη, come tutti i concetti mitici, è originariamente una categoria di filosofia della natura, cioè: la razionalizzazione o secolarizzazione di una dottrina delle forze animate della natura. E questa origine mitico-naturale della ἀνάγκη, della necessità, si è conservata in Aristotele appunto nel fatto che attribuisce questa specie di necessità alla materia – e non, come poi avviene nella filosofia moderna, soprattutto in Kant, proprio al soggetto riflettente. Ovviamente non è neppure mai venuto in mente ad Aristotele di considerare questa necessità naturale, questa ἀνάγκη, come un elemento soggettivo puramente convenzionale; ma la sostanzialità della causalità, come destino, non è mai stata problematica per un uomo antico. Questo in fondo è precisamente il punto in cui l'antichità non è andata oltre la riflessione sulle proprie rappresentazioni mitologiche. Ora mi sembra molto indicativo il

fatto che egli attribuisca ancora qualcos'altro alla materia, cioè quello che noi modernamente chiameremmo il caso – di cui in lui vi sono due concetti, cioè αὐτόματον, quindi ciò che si muove da se stesso; e poi τύχη, in cui di nuovo c'è la rappresentazione mitica di ciò che accade a qualcuno. Vi accenno soltanto al fatto che – senza voler seguire qui questo problema molto centrale – i concetti di causalità, come causalità naturale e caso, che in apparenza sono rigorosamente opposti l'uno all'altro, nella filosofia sono sempre stati in certo qual modo uniti l'uno all'altro; ciò significa che, poiché la regolarità della causalità naturale non può arrivare al nesso interno dei momenti che si susseguono, che Aristotele cerca di indicare con la sua teleologia, tutto ciò che è causale contiene al tempo stesso sempre anche un momento di accidentale. E vi sono inoltre – e ciò è forse ancora più importante – di fronte al momento della causalità anche tutti quei momenti che non si possono sussumere sotto il principio d'identità e che poi, dopo il dominio totale del principio d'identità del pensiero, appariranno esterni e accidentali. Esiste quindi una singolare correlazione tra causalità e caso: e quanto più spietato diviene nel mondo il dominio della causalità, del pensiero meccanico-causale, tanto più con questo sviluppo cresce anche la categoria del caso – per così dire, come cattivo presagio di ciò che, in sensatezza e connessione *interna*, viene sottratto dal predominio della causalità. Sicuramente questo ha le sue ragioni sociali: col crescere della razionalità dei mezzi nell'organizzazione sociale i fini di questa sono rimasti però, fino a oggi, irrazionali e accidentali. E questo rapporto si imprime appunto nella correlazione di causalità e caso che recentemente si trovano in una singolare convergenza, da quando nella microfisica, nella meccanica quantistica, la legge della probabilità, che è legata molto profondamente al caso, comincia a soppiantare il problema della causalità.

Vedete, quindi, che Aristotele pretende poi dalla ὕλη – da lui in fondo degradata a elemento del tutto astratto – molto più di quello che si pensa; essa diviene, per così dire, la riserva, il rifugio di quelle categorie mitiche che sono state eliminate dal progresso dell'illuminismo greco, soprattutto della razionalità di Platone e dello stesso Aristotele. E ora questi due momenti: la causalità naturale cieca, non chiara a se stessa, che non è pensiero, quindi il momento di cecità della causalità rispetto al τέλος, alla teleologia,

che è come se fosse il pensiero di un creatore – tutto questo, come il caso, risale ad Aristotele; in lui, nella sua *Metafisica*, questi momenti hanno la funzione di limitare l'attività finale della pura forma, della μορφή o in fondo del «Motore immobile»³. Quindi qui davanti a voi avete uno schema fondamentale dell'intera metafisica occidentale; potete osservarlo come al microscopio: la differenza tra la causalità naturale e la teleologia, che sia fondata sulla ragione o sulla libertà. Questa dottrina quindi di una causalità derivante dalla libertà, cioè da una coscienza indipendente dalla cieca ἀνάγκη, risale al dualismo aristotelico e si riproduce poi in quello kantiano⁴. Poi però, appena si mette in moto la dicotomia di forma e materia, e le due categorie appaiono mediate l'una dall'altra – viene dinamizzata anche questa antitesi di causalità e libertà, come accade in Hegel. Allo stesso tempo, così vorrei concludere, qui potete vedere come un tema metafisico come quello della libertà – e all'inizio del corso vi ho citato appunto questo tema della libertà come uno dei temi fondamentali – *dipenda* dalla metafisica della struttura dell'essere; come quindi la dottrina della libertà, nella forma in cui siamo abituati a pensarla, nasca in fondo solo dall'opposizione di ὕλη e μορφή che costituisce la peculiarità della filosofia aristotelica. Ora forse potete comprendere che la metafisica – e perciò vi ho esposto in modo relativamente dettagliato la struttura della *Metafisica* aristotelica – non consiste quindi, come vi appariva in un primo momento quando vi ho elencato in una lista rapsodica i cosiddetti temi fondamentali della metafisica, nel trattare isolatamente questi temi; ma la metafisica è ogni volta il loro rapporto strutturale e in fondo la tendenza alla loro unificazione o al loro sistema. E vedrete che poi al culmine della *Metafisica* aristotelica effettivamente nasce anche il concetto dell'unità⁵. Non potete quindi comprendere le metafisiche prefiggendovi, per così dire, di conoscere come questi singoli temi: essere, Dio, libertà, immortalità o quello che sia, vengono trattati nei singoli filosofi; bensì potete comprendere ogni volta queste categorie solo secondo il valore di posizione che hanno insieme in una filosofia. E se posso darvi un consiglio per la vostra particolare comprensione filosofica, è quello di sforzarvi sempre di comprendere le categorie filosofiche il più rigorosamente e precisamente possibile per ciò che significano e producono lí per lí; ma allo stesso tempo di convincervi del fatto che non c'è categoria filosofica che non abbia un significato diverso da quello che è il suo significato generale secondo la struttura del pensiero in cui appare,

secondo il contesto totale in cui si presenta – e in fondo proprio questo significato specifico è importante nella comprensione della filosofia.

1 Pubblicato nel 1938 a Leiden. Cfr. anche la recensione del libro scritta da Adorno, *GS* 20.I, pp. 240 sg.

2 Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2. *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Hildesheim, Zürich - New York 1990 [2^a rist. della 4^a ed.], pp. 65 sg.

3 Cfr. la sesta lezione.

4 Sul concetto kantiano della causalità derivante dalla libertà cfr. soprattutto la quarta e quinta lezione dei *Probleme der Moralphilosophie*, *NaS* IV.10, pp. 54 sgg.

5 Cfr. *Met. M* 6-9, 1080 a 12 sgg.

Undicesima lezione

6 luglio 1965

Vi avevo parlato delle determinazioni della materia nella *Metafisica* aristotelica e della negatività di queste determinazioni che si rappresenta nel modo più drastico nel concetto della causalità naturale e del caso – che in Aristotele sono qualità della ὕλη e non della μορφή, quindi sono qualità della δύναμις, della possibilità astratta (direbbe Hegel) e non della ἐνέργεια, delle idee divenute concrete. Ora, secondo Aristotele, sulla materia in genere si fonda ogni imperfezione della natura. Tutte le rappresentazioni della materia inerte, della *rudis indigesta moles*, come dice il poeta latino¹; in fondo anche nella sublimazione: tutte le rappresentazioni del semplice ente, di ciò che è intoccato e abbandonato dallo spirito e dal senso, risalgono a questa tesi di Aristotele secondo cui la materia ha la colpa dell'imperfezione del mondo. Credo che di solito difficilmente ci si faccia un'idea (e forse posso almeno farvelo notare) di quanto alcune rappresentazioni della cosiddetta vita quotidiana che di solito indico con il verso «bla-bla» – quindi ciò che uno dice all'altro, ciò che viene riferito come ovvietà negli articoli di fondo o non dei giornali – di quanto quasi tutte queste rappresentazioni siano, per usare una categoria sociologico-letteraria, un bene culturale decaduto dell'élite; voglio dire: semplicemente residui della grande metafisica, della grande filosofia, che per il fatto di essere estrapolati dal loro contesto ideale, per il fatto che è caduto nell'oblio il loro contesto strutturale di cui vi parlavo verso la fine dell'ultima lezione, assumono la caratteristica di un'ovvietà solo apparente; questo perché dovevano il loro grado di evidenza o di rigore appunto solo alle strutture in cui si trovavano, mentre ora vengono trattate come ovvietà ideali che non hanno più bisogno di una più precisa giustificazione e appunto per questo si trasformano in qualcosa di falso. Ciò vale in modo particolare appunto per il contrasto tra materia e forma in Aristotele, di cui si può ben dire che ha preformato i comuni dualismi ereditati dell'immaginario in una misura di cui non si sa

nulla. È proprio come avviene con il Signor Jourdain de *Il borghese gentiluomo* di Molière a cui il suo maestro di retorica spiega che ci sono due modi di parlare, cioè in prosa e in versi, e quando lui gli domanda: «Ma come parlo io?», quello gli dice: «In prosa», e allora Jourdain tutto orgoglioso esclama: «Dio mio! Allora ho parlato in prosa per tutta la vita e non l'ho mai saputo!»². Quindi – parliamo tutti l'aristotelico per tutta la nostra vita e «non l'abbiamo mai saputo», solo che questo linguaggio non è così del tutto innocuo come la prosa del buon Signor Jourdain.

Così, per esempio, la differenza tra la sfera celeste e quella terrestre, che è divenuta poi così centrale nella dottrina cristiana e che nella filosofia della storia di Agostino ha portato per la prima volta a una gerarchia degli eventi intramondani³ – rimanda direttamente a questa dicotomia aristotelica, a questo dualismo aristotelico. E secondo lo stesso dualismo si distinguono in lui persino le categorie del maschile e del femminile; per cui le categorie di natura superiore che danno la forma – come è fin troppo ovvio in una società patriarcale – vengono tutte equiparate al maschile, e l'elemento puramente materiale, il semplice ente, viene equiparato al femminile. Ora, a tutti voi a scuola è capitato una volta che un dotto insegnante vi abbia fatto notare che le radici madre e materia stanno in relazione tra loro; e ricorderete pure che fece risuonare un grido di trionfo – anche questo grido di trionfo è quindi un'eco della *Metafisica* di Aristotele. Naturalmente c'è dietro la distinzione tra il principio che domina la natura e la natura assoggettata da questo principio e, in quanto assoggettata, rappresentata come informe. Esagerando, si potrebbe dire che in Aristotele il mondo della ὕλη è il mondo dell'immaginazione dell'età primitiva, da Bachofen detto matriarcale, mentre il mondo del logos, il mondo appunto degli dèi olimpici, il mondo del principio centralizzatore viene in lui paragonato alla μορφή. E sentirete che in lui quest'idea del principio centralizzatore vale in un senso ancora molto più preciso di quanto appaia in ciò che vi ho appunto accennato. Ma in primo luogo l'elemento essenziale che viene attribuito alla materia è la sua resistenza alla forma e, secondo Aristotele, questa resistenza deve spiegare ciò che è particolarmente importante per la sua tematica: cioè il carattere specifico del mutamento o dello sviluppo che viene da lui pensato solo come graduale. In fondo avete già qui il problema ulteriore della teologia cristiana, del motivo per cui il

mondo creato da Dio non sia un mondo già divino, già perfetto – e appunto con la risposta nel senso di questo principio dualistico che dice che il creato resiste o in qualche modo si oppone alla pura identità col creatore. Persino il motivo integrante poi associato, che d'altra parte nella materia, nel creato stesso sia presente qualcosa come un impulso verso il principio supremo, anche questo lo trovate già posto nella *Metafisica* aristotelica. Qui c'è già – se così volete, senza che in Aristotele questo concetto fosse tematicamente oggetto di riflessione – oggettivamente un inizio di dialettica. E non mi stupirebbe se in Hegel, che si potrebbe molto bene indicare come una ripresa idealistica di Aristotele, anche questo motivo aristotelico abbia giocato un ruolo notevole nella sua concezione del processo universale o dell'Assoluto. Infatti proprio per il fatto che la materia oppone resistenza, quindi è irrigidita nello stato ogni volta semplicemente esistente, che è ciò che poi nella filosofia posteriore si dice «mero ente» – in fondo proprio attraverso questa contraddizione rispetto al suo potenziale, secondo questa dottrina, si deve produrre o causare il movimento; come si può dire per esempio, dal punto di vista della filosofia della storia, che proprio l'eccessivo irrigidimento dei rapporti assolutistici in Francia, proseguito più che in tutti gli altri paesi, ha scatenato la rivoluzione nel 1789: sicché quindi proprio la particolare rigidità di una tale situazione sociale, la sua resistenza all'ἐνέργεια, nel senso letterale, viene in fondo considerata la causa del suo contrario, cioè della trasformazione radicale.

Inoltre Aristotele ritiene che solo questa materia, concepita però come una specie di principio autonomo, permette che i concetti di specie di grado inferiore che abbiamo, come il concetto di «cane» o di «uomo», si frammentino in un gran numero, in una molteplicità di individui che poi da parte loro non hanno più in sé, per così dire, alcun universale – pensate inoltre alla curiosa idea di Aristotele di cui vi ho ripetutamente parlato, al fatto che si figura il concreto come una specie di somma risultante dall'addizione dell'ente assolutamente indeterminato e non-concettuale, da una parte, e del suo concetto, dall'altra. Con una qualche esagerazione si potrebbe dire che in Aristotele la materia sia addirittura il *principium individuationis* – e non, come siamo propensi a pensare, la forma solo grazie alla quale un particolare si determina come particolare. Ma in lui è proprio questa determinazione particolare, come ciò che

non è identico o almeno non del tutto identico alla sua forma, il fondamento della individuazione⁴. Così in Aristotele l'individuazione diviene un negativo. E anche questa è una tesi fondamentale dell'intera metafisica occidentale, che ritrovate, per esempio, ancora in Kant, dove la conoscenza è sinonimo di determinazione di un oggetto nella sua universalità e necessità; e che poi, portato all'estremo, trovate in Hegel, dove il sostanziale è solo l'universale che si impone nell'individuazione – mentre ciò che si sottrae all'identificazione con il principio universale è considerato l'assolutamente vano, effimero e indifferente. Credo di non aver bisogno a questo punto di esporvi quello che ha rappresentato il tema centrale del mio corso nel semestre scorso⁵; cioè la conseguenza incalcolabile del fatto che l'universalità, l'universale logico è stato qualificato come il principio metafisico positivo, e l'individuato e il particolare come il principio negativo. Se in un punto la cosiddetta grande tradizione filosofica si è prestata all'ideologia, è stato precisamente in questo punto. L'universale che si impone, la pura forma è ogni volta la forma del dominio sociale *in abstracto*; e con questa determinazione si dà ragione fin dal principio, per così dire, ai battaglioni della storia universale. Qui avete già l'equiparazione dell'universale con il bene. Potete dire – e a ragione proprio a questo ha accennato Zeller⁶ – che con queste determinazioni di natura antitetica che Aristotele conferisce alla materia, quest'ultima diviene ciò che in fondo è il contrario di quello che annuncia il concetto di materia: in lui la materia diviene un secondo principio dotato di propria forza. Anche questo – e oggi cerco di farvi presente in particolare quei momenti di Aristotele che si sono depositati nell'immaginario e che poi hanno dominato in misura incalcolabile l'intera tradizione filosofica – ha avuto in seguito le sue enormi conseguenze; cioè che gli uomini hanno dimenticato, se mai l'hanno saputo, che se trattano della materia in generale come di qualcosa che è opposto a un principio di altra natura, a quello dello spirito, facendo della materia un principio, se così volete, smaterializzano la materia stessa. Ciò a cui mira il concetto di materia, ciò che solo costituisce il contenuto razionale, il significato razionale del concetto di materia è appunto proprio l'elemento non-concettuale. E fa parte delle sorprendenti caratteristiche che ha il concetto, il fatto che mentre esso stesso è un concetto, può indicare però sempre anche qualcosa che in sé non è un concetto; ma che – se si approfondisce la reciproca fondatezza

delle intenzioni – in fondo *deve* intendere sempre un tale elemento non-concettuale. Nella piega che l'intera tradizione filosofica ha preso in seguito al dualismo aristotelico, per il fatto che al posto della materia subentra il concetto universale di «materia», la materia stessa viene già trasformata in ciò che non deve proprio essere: in qualcosa di concettuale. Vengono sempre riconosciute, in quanto materia, solo determinazioni che in fondo sono di natura concettuale⁷.

La conseguenza che ciò ha poi avuto per la filosofia è già qui quella idealistica, come d'altra parte si può ben dire senza esagerazione che Aristotele era un idealista oggettivo, ma ancora non lo sapeva – se mi lasciate passare questo sciatto modo di dire. In altre parole: per il fatto che posso parlare della materia solo in concetti, anche se questi concetti *intendono* ciò che proprio *non* è materiale, perciò è già preparata quell'identificazione di ogni materia con il concetto; in fondo la risoluzione di ogni materia in un elemento concettuale, la riduzione di ogni oggettività al soggetto pensante, in cui è consistita poi la costruzione idealistica della filosofia. Le considerazioni che ho aggiunto alle straordinarie determinazioni e caratteristiche del discorso aristotelico sulla materia rendono retrospettivamente ancora più plausibile che nel semplice senso genetico, cioè nel senso della differenza tra un sapere per noi e un essere-in-sé, il motivo per cui in Aristotele l'essere primo, la πρώτη οὐσία, viene subito attribuito alla singola cosa pura, cioè senza forma, al τὸδε τι in quanto ὕλη, e perché subito lo deve essere la forma stessa. Cioè per il fatto che in lui, grazie a questa relazione che è insita nel dualismo di forma e contenuto, il contenuto, la materia stessa diviene già qualcosa di molteplicemente, anche se antiteticamente, determinato – donde accade che egli non sa mai del tutto se le debba attribuire il carattere della πρώτη οὐσία perché è anche un qualcosa con qualità del tutto determinate; o se, come certo si trova nella linea principale della *Metafisica* aristotelica, debba riservare questa determinazione della πρώτη οὐσία soltanto alla μορφή o alla ἐνέργεια.

Ora dal rapporto tra materia e forma in Aristotele deriva senz'altro il movimento o mutamento; il mutamento cioè di tutto ciò che ha una materia – per cui correlativamente dovete pensare al fatto che ciò che non ha materia, che è pura ἐνέργεια, appunto perciò non è

soggetto a mutamento. La pura attualità, si potrebbe dire, l'*actus purus* – e questo è il sommo paradosso di questa filosofia – è al tempo stesso l'eterno. Si deve supporre che il vero scopo della *Metafisica* aristotelica o, direi meglio, il vero interesse della *Metafisica* aristotelica consistesse senz'altro nel fatto di conciliare il mutamento dell'essere o dell'ente, che sempre più innegabilmente si è imposto con lo sviluppo della scienza empirica – ed egli era uno scienziato empirico – con il momento platonico dell'eternità e immutabilità dell'idea. Nella sua filosofia domina in modo latente una sorta di contraddizione tra l'elemento eleatico e platonico della dottrina dell'essere e il momento del mutamento, che s'impone con lo svilupparsi dell'illuminismo greco o ellenistico. E perciò l'intera costruzione della *Metafisica* aristotelica è in fondo tesa a questo problema: come è possibile in genere il mutamento. E questo mutamento, o il movimento, è fatto da lui discendere dal rapporto tra forma e materia; questo è, per così dire, il risultato della sua ontologia in cui vengono distinti questi momenti. Si deve far discendere, per così dire, da una struttura fondamentale dell'essere stesso, cioè dal dualismo di ὕλη e μορφή posto nell'essere stesso, la ragione per cui si dà il mutabile stesso. Il mutabile si deve ricavare, per così dire, dall'immutabile – un problema che ritorna poi anche in Hegel, la cui *Logica* è anche una *prima philosophia*, quindi un'ontologia, come è, d'altra parte, una dialettica, quindi una dottrina del movimento radicalmente sviluppata. Quindi anche questo dualismo della filosofia al suo tardo culmine è senz'altro abbozzato nella filosofia aristotelica.

La risposta che Aristotele dà a questa domanda, dopo tutto quello che abbiamo detto sulla *Metafisica* aristotelica, non vi meraviglierà più: infatti è quella per cui il movimento, e precisamente il movimento o mutamento verso l'alto, quindi il progressivo miglioramento di tutto ciò che è, nel senso della sua progressiva determinazione causata dall'universale, deve essere uguale al realizzarsi del possibile, nella misura in cui il possibile deve essere opposto alla causalità naturale. Questo è davvero il principio fondamentale di Aristotele. E questo principio per cui il movimento è il realizzarsi del possibile, implica in verità già la famosa tesi hegeliana della storia come progresso nella coscienza della libertà. Vi ricordo che la determinatezza causata dalla μορφή deve essere opposta proprio a quella causata dalla ἀνάγκη, dalla cieca necessità

naturale. E del resto anche in questo, almeno implicitamente, c'è il rovesciamento (che è presente in Hegel stesso) del principio hegeliano della realtà del razionale. Per formulare ciò Zeller cita qui un passo, che non si trova però nella *Metafisica*, bensì nella *Fisica*:

ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον⁸.

Dunque: ciò che è qualcosa secondo la sua possibilità lo diviene grazie alla sua entelechia; quindi il movimento è il realizzarsi del possibile. Aristotele si cura molto di non fermarsi a questo principio sul movimento *in abstracto*, ma a questo punto sente già la necessità della mediazione o, come anche si dice, della concrezione; e perciò chiede come mai si dia veramente questo movimento. A questo proposito argomenta così: l'impulso al movimento può venire solo da qualcosa che già è ciò che il mosso *diverrà* soltanto col suo movimento. Ora questa è già una costruzione tipicamente razionalistica dal puro concetto come quelle che troverete continuamente nella filosofia del XVII secolo; che naturalmente è esposta anche a tutta la critica kantiana della deduzione da puri concetti. Ma in questo senso, cioè nel dedurre da puri concetti, Aristotele fu senz'altro davvero un razionalista. E quando più tardi la filosofia la cui caratteristica essenziale è il procedimento di dedurre conclusioni e principî da concetti puri, cioè la filosofia scolastica, si riallaccia ad Aristotele, non si tratta di un rapporto storico esteriore. Bensì proprio in questo punto decisivo, se volete, il pensiero di Aristotele era già realmente scolastico; quindi, per esempio, in un principio come quello che vi ho detto: che l'impulso al movimento può venire solo da qualcosa che già è ciò che il mosso *diverrà* soltanto col suo movimento. Questo presuppone una strutturazione quasi razionale, finalizzata, una determinatezza interna dei momenti, sia di ciò che muove che di ciò che è mosso, dalla quale poi si è appunto emancipata l'intera scienza moderna della natura. E se vi immaginate un tale principio confrontato col procedimento, per esempio, della fisica meccanico-causale classica, che per noi è legata al nome di Newton, capirete anche perché la nascita della moderna scienza della natura sia stata in così notevole misura un'emancipazione da Aristotele – cioè dalla dottrina della realtà delle forme e dalla teleologia che dipende da questa dottrina. In essa c'è già il motivo dell'idealismo totalmente sviluppato per cui

il movimento del singolo verso l'Assoluto in fondo già presuppone questo Assoluto. Quindi solo se ci si immagina che in ogni movimento ciò a cui si tende sia fin dall'inizio al tempo stesso l'agente del movimento – solo con questa premessa è in fondo comprensibile la teoria del movimento di Aristotele. E proprio questa svolta: cioè spiegare in forma spirituale, grazie a una riflessione gnoseologica, questa premessa, e mostrare come ciò che è attivo fin dall'inizio si manifesti poi anche in sé e per sé, è stato in effetti il tentativo della *Logica* hegeliana, della quale perciò si può dire in un senso molto preciso e rigoroso che abbia cercato di recuperare, per così dire, il programma ontologico della *Metafisica* aristotelica attraverso un'analisi trascendentale, quindi rivolta in senso soggettivo.

Secondo Aristotele, ogni movimento presuppone due cose: un motore e un mosso. E, secondo lui, questo vale persino per ciò che muove se stesso. Persino là dove possiamo parlare di qualcosa che muove se stesso, troviamo in esso due diversi elementi o principî: il motore e il mosso. Ora in Aristotele questa dottrina è rivolta all'uomo, si riferisce all'uomo che è l'unico essere semovente – a prescindere dagli animali – di cui in fondo possiamo sapere. E a questo punto – al fatto quindi che l'uomo si divide in due principî: cioè nel principio motore, che è quello superiore, immateriale e spirituale, e nel principio mosso, cioè materiale – a questo risale in fondo (per mostrarvi di nuovo anche qui che tutti parliamo l'aristotelico senza saperlo) l'intera figura del dualismo di corpo e anima, il cosiddetto problema corpo-anima che domina il pensiero occidentale e che è poi divenuto esplicitamente tematico nel razionalismo del XVII secolo a partire da Descartes. Tutto il successivo dualismo di sostanze tra corpo e anima, nonché tutta la questione del rapporto reciproco tra questi momenti dualistici di corpo e anima, in fondo è stato formulato come problema per la prima volta e con ogni precisione in questa, come dire, antropologia ontologica che scompone l'uomo stesso in un principio motore e in uno mosso o materiale. Il principio motore è anche quello in atto o la forma, e il mosso è anche quello in potenza o la materia. La forma, quindi la ἐνέργεια, non fa che indurre la materia – nonostante i momenti di resistenza che vi sono contenuti – a muoversi verso di essa. Per cui si deve dire che in Aristotele, che come tutti i filosofi davvero importanti si adoperava più a

manifestare i fenomeni che a cercare una sintesi dei fenomeni il più possibile completa e senza contraddizioni – non si può tralasciare il fatto che in Aristotele la questione del rapporto tra quella che forse si potrebbe chiamare la tendenza immanente della materia e il principio opposto della resistenza della materia alla forma non è stata completamente articolata ed elaborata. Infatti mentre prima vi ho spiegato che la materia è essenzialmente indicata come il momento resistente, antitetico, e perciò dialettico rispetto alla realtà della forma, ora di fatto egli attribuisce allo stesso tempo alla materia (credo di avervelo già indicato all’inizio e anche l’affinità di questa teoria con quella posteriore di Schelling) un’esigenza, un ὁρέγεσθαι o una ὁρμή verso la forma, considerata il bene e il divino, – il che naturalmente rimanda di nuovo a quel motivo hegeliano di cui vi parlavo: cioè che la materia stessa senza saperlo, secondo la sua pura possibilità, è già spirito. Infatti solo in quanto è una realtà spirituale le si può attribuire questa ὁρμή che poi si realizzerà gradualmente in essa.

E questo bisogno di forma della materia viene indicato da lui come il bisogno del bene o del divino. Quindi l’identificazione della forma come universale, del bene come norma morale e del divino come supremo principio metafisico, questa identificazione è già compiuta nella *Metafisica* di Aristotele. E anche questa è divenuta poi, con il Cristianesimo, una rappresentazione universale che in generale accettiamo semplicemente grazie alla nostra educazione, senza riflettere espressamente sul suo rapporto con una filosofia specifica e quindi sulla sua implicita problematica filosofica. Ora egli dice che dove materia e forma si toccano, sempre e necessariamente deve nascere un movimento⁹. Ma questo principio del contatto tra materia e forma appartiene di nuovo, si potrebbe quasi dire, agli arcaismi aristotelici; quindi a quegli elementi, ai momenti del suo pensiero che possiamo illustrare solo con difficoltà, perché qui veramente all’improvviso questi due momenti della materia e della forma vengono separati come due principî diversi l’uno dall’altro e poi fatti incontrare successivamente – il che però è appunto dovuto al fatto che (ve l’ho fatto notare ripetutamente e vorrei qui ricordarvelo), poiché in Aristotele sostanzialmente non ha luogo la riflessione soggettiva, egli non si rende conto del carattere di astrazione sia del suo concetto di forma che del suo concetto di materia e perciò ipostatizza questi due momenti. La cosa curiosa e

sempre stimolante e irritante nella filosofia aristotelica è che egli al tempo stesso ha sí riconosciuto la reciprocità di forma e materia, il loro rinviare l'una all'altra, ma tuttavia le ha trattate così separatamente che questo rinviare l'una all'altra, nonostante tutto, resta un rapporto puramente esteriore e non viene riconosciuta la loro mediazione in sé. Esse sono mediate in modo tale che l'una non può essere senza l'altra – con un'eccezione molto decisiva di cui dovremo ancora parlare nella prossima lezione – ma, d'altra parte, questo rinviare l'una all'altra non è tale che uno dei principî contenga in sé l'altro come condizione della sua possibilità. E questa esteriorità, per così dire, vi viene percettibilmente dimostrata appunto nella dottrina di Aristotele per cui questi due principî si toccano veramente dall'esterno come se fossero, diremmo quasi, due materie diverse, se ciò non fosse così paradossale; e che quindi il movimento nasce da questa *accensione* che si verifica quando i due principî si incontrano l'uno con l'altro. È facile oggi *post festum* irridere alla natura un po' mitologica di questa rappresentazione, ma se ancora una volta tenete presente la struttura fondamentale che mi sono sforzato di spiegarvi nella prima parte di questo corso, vedrete che questa ingenuità, questa apparente ingenuità è essa stessa il frutto necessario di questa struttura fondamentale.

E ora la questione decisiva per Aristotele – e così si arriva al problema centrale della relazione tra dinamica e ontologia – sarà questa: come è strutturalmente ordinato questo movimento in quanto rapporto tra questi due momenti. Ma oggi preferisco non cominciare neppure con questo argomento.

1 È Ovidio; cfr. l'inizio delle *Metamorfosi*: «Ante mare et terras et quod regit omnia caelum | unus erat toto naturae vultus in orbe, | quem dixere Chaos: rudis indigestaque moles [...]».

2 Cfr. MOLIÈRE, *Le Bourgeois gentilhomme* I, 7, in ID., *Œuvres complètes*, II, a cura di G. Couton, Gallimard, Paris 1971, p. 730.

3 Adorno tratta la filosofia della storia agostiniana nel testo *Fortschritt*, cfr. GS 10.2, pp. 260 sgg. [trad. it. in *Parole chiave*, Sugar, Milano 1975, pp. 35 sgg.].

4 Passaggio problematico, ma che non si può emendare in modo sicuro.

5 Nel semestre invernale 1964-65 Adorno tenne un corso *Sulla dottrina della storia e della libertà*, cfr. NaS IV.13.

6 Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2. *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Hildesheim, Zürich - New York 1990 [2^a rist. della 4^a ed.], p. 344.

7 Anche questo passaggio nel testo pubblicato si basa su un'emendazione di cui il curatore non è affatto sicuro.

8 *Physica* III 1, 201 a 10; citato in ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2 cit., p. 351, nota 1.

9 Cfr. le citazioni, soprattutto dalla *Fisica*, indicate *ibid.*, p. 356, nota 2.

Dodicesima lezione

8 luglio 1965

Nell'ultima lezione vi avevo detto che nella *Metafisica* di Aristotele il movimento nasce dal contatto tra materia e forma. E vi avevo fatto notare che in ciò si manifesta con grande evidenza in lui il momento additivo di queste due categorie fondamentali. Cioè: egli sa certamente che l'uno non si presenta senza l'altro – nella misura in cui ha concepito l'idea della mediazione –, ma poi vede questa mediazione non all'interno delle categorie stesse, bensì solo nel loro amalgama. Forse è bene che, avvicinandoci alla fine delle nostre osservazioni su Aristotele, vi aggiunga qualcosa che avrei forse dovuto dirvi prima e che forse avrebbe anche facilitato la comprensione. Quando sentite questi concetti come materia o forma, e in fondo questo vale non solo per Aristotele ma per l'intera filosofia antica e per la sua comprensione, in un certo senso non si sa esattamente che pesci prendere. Avevo per lo meno alluso al problema nel dirvi¹ che quando Aristotele parla di materia scambia il *concetto* di materia per la materia stessa e che questa sostituzione, questo ragionamento surrettizio – come lo avrebbe chiamato Kant – è poi il veicolo che gli permette di fare della materia stessa una specie di secondo principio. Ora tutte queste categorie nell'antichità hanno qualcosa di curioso. Suppongo che vi sia almeno vagamente familiare dalla storia della filosofia il fatto che a proposito dei più antichi filosofi greci, gli Ionici, filosofi della natura, si parla di ilozoismo², quindi dell'animazione delle categorie naturali. E ricorderete che anche entità propriamente fisiche ed entità metafisiche, quindi concetti fisici ed entità metafisiche sono curiosamente intrecciati tra loro – il che naturalmente ha a che fare col fatto che i concetti antichi sono essenzialmente degli dèi secolarizzati. Qualcosa di questa arcaica oscillazione, di questa arcaica ambiguità si è conservata in tutta la filosofia greca. E non la si capisce esattamente se non si mantiene la distanza nei suoi confronti di cui vi ho già parlato una volta all'inizio di questo corso³, e si traducono questi concetti semplicemente in quelli

nostri. Perciò, quando in Aristotele si parla di materia, non si tratta né del concetto sublimato di materia proprio della filosofia moderna e nemmeno più semplicemente della materia, pensata come animata, dell'età primitiva; ma in tutti questi concetti questi due momenti, cioè il momento metafisico e quello fisico, non sono ancora così rigorosamente divisi. Questa stessa divisione appartiene a un livello di riflessione relativamente tardo, che però è stato decisamente preparato da quel radicale dualismo di materia e forma, di celeste e terrestre, di corpo e anima, di cui vi ho parlato nella lezione precedente. Se quindi avete delle difficoltà – difficoltà che logicamente sono del tutto innegabili, si capiscono da sé – a comprendere ciò che nelle ultime lezioni vi ho illustrato dai più diversi lati: cioè che il concetto di materia in Aristotele stesso ha un momento del principio non solo con una propria essenza, ma anche con una specie di tendenza immanente, allora forse la più profonda spiegazione per questa difficoltà in Aristotele (e io voglio cercare per lo meno di chiarire un po' le difficoltà), forse la ragione più profonda per la difficoltà di questi concetti è che in essi continua a risuonare questo elemento ilozoistico, quindi che la materia oscilla tra una realtà animata arcaica e un concetto puro. E incorriamo in un paralogismo anacronistico, quando si tratta innanzitutto di capire queste filosofie piuttosto che discuterle criticamente – benché creda che le due cose non si possano seriamente separare; commettiamo però comunque un errore, quando traduciamo ingenuamente questi concetti semplicemente nel nostro tipo di concettualità in cui si sono depositati molti secoli di scienza matematica della natura e quindi molti secoli di eliminazione di questi tratti animistici o ilozoistici.

Ora il vero punto centrale della filosofia aristotelica, che si riferisce al concetto di movimento, è il seguente: egli insegna che non solo forma e materia sono in se stesse una realtà eterna, ma è eterno anche il *rapporto* in cui materia e forma si trovano l'una con l'altra. Come vi ho esposto nell'ultima lezione, la spiegazione del movimento, della dinamica, costituisce il vero interesse di Aristotele, che vorrebbe riuscire ancora a conciliare un pensiero ellenistico, ampiamente illuminato e dinamizzato, con il realismo concettuale platonico. Ora in lui questa situazione singolare si esprime nel fatto che ha cercato di comprendere anche la dinamica nella sua ontologia, nella sua dottrina dell'essenza. E questo avviene

appunto nel modo cui vi accennavo: cioè che anche il rapporto tra forma e materia – e non solo queste due essenze in se stesse – è una realtà eterna. Questa tesi di Aristotele ha avuto una conseguenza incalcolabile per la storia della filosofia. Se a proposito di Hegel si può dire (anche di questo si è già parlato)⁴ che la sua filosofia è allo stesso tempo una dinamica, in quanto dialettica, e un'ontologia, in quanto dottrina dell'essere, anche questo è, se volete, un perfezionamento o una sublimazione di una tesi fondamentale della metafisica occidentale che trovate preformata in Aristotele. Ma non è tutto: questa dottrina dell'eternità nel rapporto tra materia e forma nonché la dottrina dell'eternità del movimento sono rinate a nuova vita anche nel nostro tempo nella teoria di Heidegger che cerca di comprendere la storicità o temporalità come una invariante, come una realtà esistenziale, quindi come una fondamentale situazione emotiva dell'esserci. Evidentemente accade sempre così, che quando la dinamica della società che si riflette nel pensiero rende problematica l'assunzione di invarianti, allora la filosofia ha la tendenza a fare di quella variabilità, del mutamento stesso una invariante – e in questo modo quindi ad accogliere e salvare ancora il mutamento nella dottrina di un'ontologia statica. E questo è esattamente ciò che accade in Aristotele che, da una parte, è stato un filosofo teleologico dello sviluppo e, dall'altra, un filosofo dell'essere, un ontologo. Egli si è sottratto a questa difficoltà appunto ontologizzando il mutamento stesso, come diremmo oggi – e di nuovo con la conseguenza che con questa manipolazione concettuale, col fatto che porta il mutamento al suo concetto e così lo immobilizza, in realtà fa sparire per incanto da questo pensiero il mutamento stesso; il mutamento, essendo per così dire reinterpretato come una struttura dell'essere, è al tempo stesso concretamente neutralizzato al punto che rispetto a questa generale mutevolezza i mutamenti *concreti* non sono più importanti. E ciò in modo assolutamente conforme a quella tesi fondamentale di Aristotele che vi ho esposto: cioè che egli interpreta il rango dell'universale rispetto al particolare come una priorità metafisica e anche morale.

Il motivo che Aristotele adduce per questa eternità del rapporto tra le due categorie fondamentali, e perciò per l'eternità del movimento stesso – che del resto era già concepito ontologicamente in Eraclito –, non è altro che il fatto che tanto l'origine che la scomparsa di

questo movimento, quindi di questo rapporto tra le due cose, possono essere prodotte solo da un movimento – sicché quindi in ogni caso, comunque lo si pensi, il movimento è eterno. Da qui dunque la dottrina secondo cui il movimento non può mai avere inizio né fine. In questo modo la dinamica stessa si trasforma in invariante, diviene statica. E la massima di Goethe secondo cui ogni tendere, ogni premere è quiete eterna nel Signore Iddio⁵ ha in fondo anche il suo modello in questa teoria aristotelica – anche questo a riprova di quanto questi concetti aristotelici siano realmente divenuti comune patrimonio occidentale; o, espresso in modo diverso, di quanto ciò che si dà a intendere alla coscienza irriflessa all'interno della nostra civiltà sia dipendente da una ben determinata filosofia; e, cosa che naturalmente è molto più importante, di quanto il suo contenuto di verità, la sua validità stessa dipenda dalla validità della filosofia da cui tali tesi derivano. Ripeto ancora una volta che anche qui, dove si tratta di concetti come il motore, il movimento, il mutamento, l'eternità del movimento, si tratta di una deduzione da concetti puri, senza alcun riferimento alla loro realizzazione sensibile. E in fondo in questo procedimento di dedurre dai concetti puri, più che nel contenuto esplicito della dottrina del primato dell'universale sul particolare, si esprime in Aristotele appunto il momento realistico-concettuale o antinominalistico, mentre finora abbiamo avuto tante occasioni di occuparci del momento opposto, di quello nominalistico. Secondo questo modo di dedurre, l'ultima ragione del movimento eterno deve essere una realtà immobile, altrimenti arriveremmo a un *regressus ad infinitum*. È molto caratteristico dell'antico timore del concetto di infinità⁶, che in realtà deve essere presentato più come un'ignoranza matematica che come un timore, che il fatto che, se non si ammettesse all'inizio una simile realtà immobile, si dovrebbe prevedere un regresso infinito, basti in lui a fondare l'ipotesi del «Motore immobile» o, come egli lo chiama, di un ἀκίνητον κινεῶν, quindi di un motore, in sé immobile, di tutte le cose – e con ciò abbiamo compiuto il passaggio dalla metafisica aristotelica a ciò che forse possiamo definire la sua teologia.

Forse posso qui ricordare di avervi detto⁷ che la metafisica, nel senso pregnante che vi ho illustrato, è sia una critica che una ripresa concettuale o riassunzione della teologia. È proprio del pensiero metafisico, e appartiene quasi alle invarianti che si

ripetono sempre nella sua storia, il fatto che le operazioni concettuali che si compiono e che si riferiscono anzitutto alla critica delle entità mitologiche terminano sempre poi col fatto che queste entità mitologiche, o in questo caso la divinità, vengono ripristinate – ma appunto non più nella fede in una esperienza immediata o evidenza sensibile o esistenza sostanziale delle divinità o della divinità, ma *dal concetto*. Se vi parlavo dell'intenzione preservativa che in ogni metafisica si associa all'intenzione critica, questa acquista qui il suo senso pregnante, cioè appunto molto semplicemente quello per cui la metafisica cerca di salvare, ricavandolo dal concetto, ciò che al tempo stesso ha messo in questione con la sua critica – e anche questo è un momento che si può osservare poi attraverso l'intera storia della metafisica occidentale. Ora in Aristotele questa realtà prima e immobile o *questo* essere primo e immobile, appunto questo ἀκίνητον κινουόν, è immateriale; è forma senza materia, è atto puro. Il concetto medievale posteriore dell'*actus purus* è traduzione diretta di questa rappresentazione del primo motore come essenza puramente immateriale. In questo Aristotele si riallaccia a una dottrina che vi ho anche esposto⁸ e che solo adesso, per così dire, dà frutti nell'economia di questo pensiero – e in generale i teoremi dei pensatori sono di solito molto ampiamente determinati a partire dal *terminus ad quem*; quindi sono concepiti in modo che, per così dire, alla fine fruttano un certo profitto, se posso esprimermi così volgarmente –, quindi, dico, qui ritorna proprio a casa la dottrina secondo cui la materia, come elemento accidentale, potrebbe sempre essere anche diversa da com'è. Secondo Aristotele, solo l'incorporeo è immutabile e assolutamente immobile: e perciò in questa dottrina dell'ultima essenza come al tempo stesso immobile, immutabile, incorporea, avete già la tesi fondamentale dell'idealismo oggettivo, benché, ripeto anche questo⁹, nella *Metafisica* aristotelica non venga compiuta la riflessione sul soggetto che più tardi viene attuata da questo idealismo. Qui si attribuisce, per così dire, *in intenzione recta* ai principî che-sono-in-sé o ai concetti tutto ciò che poi in Hegel, che si può porre in un parallelismo molto stretto con Aristotele, viene sviluppato con l'analisi trascendentale, quindi dalla soggettività pura e assoluta. La forma è l'essere perfetto e la materia è quello imperfetto – e da ciò egli conclude che il primo motore, come forma pura, appunto in virtù di questa purezza, è l'assolutamente perfetto.

Qui trovate due momenti che in seguito sono divenuti molto importanti nella storia del pensiero occidentale, che voglio espressamente indicarvi: primo, l'aspetto affermativo o ottimistico che è proprio di quasi tutte le grandi metafisiche: proprio perché la forma è il perfetto e la materia l'imperfetto e poiché alla forma si conferisce la priorità in ogni senso sulla realtà, proprio per questo la realtà è trasformata in un positivo, in qualcosa che, se non è già perfetto, per lo meno tende alla perfezione. Questo tratto, se volete, affermativo, che ha accompagnato così infinitamente a lungo la filosofia, è fondato in Platone e, come vedete ora, anche in Aristotele. Questo pensiero, portando il mondo al suo concetto e facendo del concetto stesso la realtà suprema e perfetta, ha già la tendenza a giustificare il mondo stesso nel suo stato che è così e non altrimenti. Il secondo motivo è che attraverso questa conclusione, per cui il primo motore deve essere l'assolutamente perfetto, si trova una specie di prefigurazione antica della prova ontologica di Dio. Perfezione assoluta e realtà assoluta vengono poste insieme, poiché in Aristotele la realtà è appunto l'ἐνέργεια: ciò che è divenuto forma e perciò la realtà superiore. Solo che la conclusione è – si può forse dire – rovesciata rispetto a quella posteriore di Anselmo di Canterbury; cioè qui non si conclude dal concetto della perfezione all'esistenza, bensì da una struttura dell'esistenza, cioè appunto da questa struttura della priorità della forma sulla sua materia, si conclude che Dio deve consistere quasi di puro pensiero. Inoltre – e anche questo è in conformità ad alcuni motivi soprattutto del tardo Platone, che dal punto di vista storico-filosofico risalgono al pitagorismo – il primo motore può essere necessariamente solo *Uno*. Ciò vuol dire: è lo stesso fine ultimo – e all'infuori di questo fine ultimo, l'οὐ ἔνεκα ο τέλος, non è pensabile un altro fine. Ora qui potete trovare nel modo più vigoroso il motivo idealistico fondamentale, poiché in fondo il contrario dell'unità, come unità della soggettività rispetto alla molteplicità della natura diffusa e separante, costituisce il tema di ogni filosofia idealistica. E la cosa sorprendente è che in Aristotele in fondo si trova tutto lo strumentario, se volete, dell'idealismo posteriore, benché non sia ancora esplicitamente presente ciò che costituisce poi la sua base concettuale, cioè la relazione riflessa col soggetto pensante. Ma in realtà in nessun punto egli si avvicina di più a ciò che nel linguaggio posteriore si può chiamare il principio d'identità, che qui dove tratta dell'unità del primo motore. Ad ogni

modo questo principio in Aristotele viene poi quasi escluso dall'empiria, come d'altra parte già una delle preoccupazioni fondamentali di questa metafisica è quella di presentare i principi metafisici come se fossero non solo conformi all'osservazione scientifico-naturale, ma da essa obbligatoriamente prodotti. Per questo Aristotele era realmente già, si potrebbe dire anacronisticamente, qualcosa di simile a un filosofo del XVII secolo. Egli deduce quindi cosmologicamente dall'unità del mondo e dall'unità di questo movimento l'assoluta unità del primo motore.

Se vi ho parlato del passaggio della metafisica aristotelica alla teologia, esso è evidentissimo qui, poiché in quest'idea del primo motore assolutamente unico, che per ragioni puramente logiche, cioè in base alla teoria del movimento, non può tollerare nessun altro accanto a sé, avete già la prefigurazione speculativa nella filosofia greca del monoteismo cristiano. E non è certo un caso che già Platone, che certamente non si è voluto macchiare di empietà rispetto al politeismo greco del suo tempo, per bocca di Socrate parla quantomeno assai spesso di ὁ θεός, il dio, e non di οἱ θεοί, gli dèi. In ciò la dottrina del primo motore assolutamente unico in Aristotele è in piena conformità con questa tendenza immanentemente monoteistica della filosofia speculativa, essa stessa già fondata nel principio dell'unità della sintesi rispetto alla molteplicità del materiale dell'esperienza – o, come si dice qui, della materia e della semplice potenza. La manifestazione decisiva di ciò che ho chiamato l'idealismo oggettivo ma non cosciente di se stesso, di Aristotele, si ha nel principio – e questo è per così dire il principio apertamente idealistico – secondo cui il primo motore, in quanto spirito assolutamente incorporeo, come suona il termine aristotelico, è il νοῦς¹⁰; e questa espressione νοῦς è derivata dalla parola νοεῖν che in greco significa lo stesso che «pensare», precisamente nel senso dell'attività mentale soggettiva; ciò risale al famoso principio parmenideo secondo cui l'essere – che da Parmenide è concepito come nient'altro che l'unità assoluta e astratta – è lo stesso che il pensare¹¹. Mi è ben noto che nella critica filologica moderna il significato di questo principio parmenideo è controverso. E sicuramente ci saranno non pochi filologi classici che si rifiuteranno di ridurre allo spirito soggettivo dell'uomo questo νοῦς e il νοεῖν ad esso collegato. Indubbiamente in ciò si troveranno d'accordo con l'intenzione esplicita di

Aristotele, che certamente avrebbe appunto detto così. Ma c'è da riflettere ragionevolmente che senza un tale νοεῖν, quindi senza il modello conseguito nell'attività mentale umana, non si sarebbe potuta affatto comprendere questa concezione del pensiero puro e appagato di sé – in modo che, benché in Aristotele manchi ancora questa riflessione sulla soggettività, in questo punto è evidente da potersi davvero toccare con mano, se mai si può toccare una cosa incorporea come il pensiero assoluto. Cioè: non si può assolutamente trovare un altro modello per questa pura e incorporea attualità della divinità come atto puro del pensiero. È il punto in cui il progetto di un'ontologia oggettiva incontra il concetto, attira in sé il concetto, che in fondo già include in se stesso il ricorso alla soggettività che ogni metafisica idealistica comporta.

Quindi l'ultimo fondamento di ogni movimento è, per dirvelo molto drasticamente nel linguaggio aristotelico, la divinità stessa come spirito puro e perfetto. La sua attività – ecco la realizzazione di quell'idea del νοῦς come il veramente assoluto; del resto il concetto del νοῦς in questo enfatico senso metafisico ha anche la sua lunga preistoria e risale ad Anassagora, vorrei ricordarvelo *en passant* –, l'attività di questo puro spirito divino, questa è l'argomentazione di Aristotele, può consistere solo nel pensiero perché ogni altra attività – quindi sia ciò che s'intende con *praxis* in senso morale, πράττειν, sia ciò che s'intende con *praxis* nel senso di produrre delle cose, nel senso di ποιεῖν – deve avere ogni volta il suo fine al di fuori di sé, mentre ciò deve essere inconcepibile per l'essenza prima, pura e autosufficiente. Essa può avere il suo fine solo in se stessa; essa è solo fine a se stessa. E questa è la motivazione del principio per cui dio è atto puro e non è determinato da un fine posto al di fuori di sé, questa è in fondo l'argomentazione che sta alla base della dottrina aristotelica dell'*actus purus*. Ora questo ha ancora una conseguenza estremamente ampia nella filosofia aristotelica, nella *Metafisica* di Aristotele. Infatti questo atto puro dello spirito, che non ha alcun fine fuori di sé, è paragonato da Aristotele alla θεωρία, al pensiero puro, senza scopo, non riferito a una prassi reale. È l'apoteosi del pensiero puro, della pura contemplazione che deve essere fine a se stessa senza alcun riferimento a un ente fuori di sé; quindi l'assolutizzazione della pura attività intellettuale – che è in certo qual modo la base di tutto ciò che si è poi chiamato in

senso pregnante civiltà occidentale e contro cui poi però si è rivolta la critica più acuta all'idealismo – risiede appunto in questo concetto aristotelico di teoria.

In lui essa s'imprime anche nell'etica, nel fatto che le cosiddette virtù dianoetiche, quindi le virtù che consistono nella pura contemplazione e autoriflessione senza alcun riferimento a un fare, hanno ancora un primato rispetto a tutte le altre virtù. Il pensiero basta a se stesso in confronto alla prassi. Come se la separazione tra lavoro corporeo e lavoro intellettuale, che dipende dal processo di divisione del lavoro e in cui il lavoro intellettuale ha il primato sul lavoro corporeo – è come se questa separazione venisse riflessa ideologicamente (si dovrebbe dire) dalla metafisica in una forma per cui ciò che in effetti si è dimostrato come il principio dominante, cioè appunto il λόγος e perciò gli uomini che sono dispensati dal lavoro corporeo, fosse giustificato anche come la realtà superiore in sé e per sé, senza che in ciò subentri nella riflessione la necessaria dipendenza di questo spirito da quello su cui esso domina e da cui si è appunto separato. Del resto da un punto di vista di filosofia della storia – lo si è spesso già osservato; non avete bisogno di me per presentarvelo come una grande scoperta – è un punto di svolta decisivo della filosofia antica. Cioè: si è giunti alla concezione dell'esaltazione della teoria pura rispetto alla prassi nella πόλις, che ancora tra i pitagorei era la realtà suprema o che ha un'importanza decisiva ancora in Platone, in un momento storico – in fin dei conti Aristotele fu il maestro e contemporaneo di Alessandro Magno – in cui la possibilità dell'attività politica autonoma del singolo individuo era ridotta al minimo e in cui egli, per così dire, *volens nolens* era respinto nella riflessione. E di questa mancanza, del fatto di essere respinto, cioè del fatto che non gli era più possibile una prassi politica nel senso della democrazia greca tradizionale, cioè ateniese e attica, questa metafisicizzazione della teoria – che in fondo deve essere il principio della divinità stessa – ne ha fatto una virtù e l'ha resa la realtà suprema: l'oggetto del pensiero divino, pertanto, può essere solo il pensiero divino stesso, perché appunto in quanto pensiero puro rimane in se stesso. E qui immediatamente avrete ricordato la posteriore definizione hegeliana della logica come di un gioco dello spirito universale con se stesso, per cui vorrei ricordarvi che in fondo in Hegel, proprio come in Aristotele, la metafisica e la logica

sono la stessa cosa. Ma qui posso solo accennare a questa idea e devo riservarmi di esporvela più dettagliatamente solo nella prossima lezione.

1 Cfr. l'undicesima lezione.

2 Cfr. *Appunti per la terza lezione*, nota 6.

3 Cfr. la sesta lezione.

4 Cfr. l'undicesima lezione.

5 Cfr. «Se nell'infinito» negli *Xenia miti*: «E ogni tendere, ogni premere | è quiete eterna nel Signore Iddio» (J. W. GOETHE, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, a cura di H. Birus, I Sez., vol. II. *Gedichte 1800-1832*, Frankfurt a. M. 1988, p. 680).

6 Difficilmente in qualche altra opera più evidente che in *Met.* Λ 3, 1069 b 35 ss.

7 Si veda soprattutto la prima lezione.

8 Cfr. l'ottava lezione.

9 Cfr. la quinta lezione.

10 In *Met.* Λ 7, 1072 b 15, 18 ss.

11 ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι; (H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1951-526, vol. I, p. 89).

Tredicesima lezione

13 luglio 1965

Oggi vorrei portare a termine ciò che qui abbiamo pensato insieme, io spiegando e voi riflettendo, sulla *Metafisica* di Aristotele. Vi ricordo che, secondo Aristotele, l'oggetto del pensiero divino non può essere che il pensiero divino stesso. In questa tesi in fondo avete già – e questo è comunque singolare in un pensatore di cui vi ho detto *ad nauseam* che in lui la riflessione soggettiva, quindi la controd domanda sul soggetto conoscente, per lo meno non è tematica – il culmine di ciò che nell'idealismo soggettivo è stato raggiunto attraverso la riflessione soggettiva. Infatti nell'idealismo le cose stanno così che, se in definitiva tutto è riducibile a spirito, allora il contenuto dello spirito, quindi ciò che *non* è spirito, il non-io, è appunto esso *pure* spirito; e perciò l'Assoluto, che in Aristotele corrisponde al principio divino, non può avere per contenuto altro che se stesso. Solo che l'argomentazione mediante cui Aristotele vi giunge è essenzialmente differente da quella che vi ho appena accennato; cioè è appunto, come dire, statico-ontologica, gerarchico-ontologica e *non* dialettica. Il valore del pensiero, dipende per così dire dal suo contenuto; ma poiché il contenuto più alto che il pensiero può avere è lo spirito divino stesso, allora il contenuto dello spirito divino è appunto: lo spirito divino! Perciò, quindi, nel pensiero più elevato soggetto e oggetto coincidono, proprio come più tardi nell'idealismo; il pensato e il pensiero debbono essere il medesimo. Vi faccio notare solo *en passant* che in questa tesi esposta in Aristotele con un certo candore, per non dire ingenuità, si mostra un paradosso o un'assurdità che scompare poi nella raffinatezza con cui questi pensieri ritornano infine al culmine dell'idealismo tedesco; ma da cui non ci si può distogliere e a cui si perviene, in cui ci si imbatte, proprio quando in Aristotele si incontra nella sua forma elementare questo ragionamento speculativo, più tardi infinitamente complicato e difficile. Cioè: qui è evidente la domanda – e sarebbe anche la domanda da rivolgere a ogni idealismo: in fondo cosa significa spirito, cosa significa

pensare, cosa significa conoscere, se si pensa solo se stesso? Non è perciò l'Assoluto, il pensiero stesso e con ciò l'Assoluto in quanto deve essere pensiero, un'unica gigantesca tautologia?

Questo momento, come vi dicevo, ritorna poi più tardi nell'idealismo; ma qui appunto è evidente in tutta la sua enormità. E il dio, che in fondo non pensa altro che se stesso, con questa concezione si avvicina un po' a quella specie di osservatore dell'ombelico che potete vedere in questo edificio nella statua di un cosiddetto sapiente¹ di cui si ha la sensazione che rappresenti l'essere e rifletta sull'essere; e l'essere gli dica continuamente: essere, essere, essere. Del resto lo scherzo che faccio non è di mia proprietà, ma – vorrei dire per onestà – risale a una formulazione, veramente un po' diversa, di Hegel che in una polemica contro Jacobi parla del fatto che il pensiero che si sprofonda nel concetto dell'essere gli ricorda il rito del cilindro da preghiere dei tibetani, che vi aggiungono soltanto om, om, om². Non voglio mancare di rispetto ad Aristotele, ma se per un momento si esce da questo edificio mentale – avrei quasi detto: da questa cattedrale – che rappresenta il pensiero aristotelico, si giunge a quest'idea. In lui ciò si esprime nella formulazione idealistica davvero assoluta secondo cui il pensiero di dio – Hegel direbbe: il pensiero dello spirito del mondo – è esso stesso un pensiero di pensiero o, come dice in lui la più alta formulazione di questo principio: la νόησις νοήσεως. Ora quest'idea della νόησις νοήσεως – evidentemente allo scienziato presente in Aristotele non andava proprio bene questa vetta del suo pensiero – viene motivata col fatto che la beatitudine di dio consiste nella contemplazione di se stesso; un motivo che poi è divenuto decisivo per l'intera teologia medievale. Da questo motivo dipendono ragionevolmente, per esempio, anche le idee secondo cui gli uomini sono stati creati come esseri finiti e peccaminosi perché dio vuole essere amato in libertà per se stesso come Assoluto da uomini finiti e fallibili. Ma in questa costruzione del pensiero divino come νόησις νοήσεως c'è moltissimo perché – e questo è ancora più fondamentale della concezione dell'Assoluto che essa comprende – essa rappresenta una specie di guida per la vita beata o di guida per la ragione, poiché lo spirito umano deve avvicinarsi per quanto è possibile, nel senso del principio aristotelico di analogia e teleologia, allo spirito divino. E in ciò si trova innanzi tutto già l'intero programma della filosofia come autoriflessione. Si

potrebbe quasi dire che in fondo da Aristotele la filosofia è divenuta senz'altro la realizzazione appunto di quella νόησις νοήσεως che egli attribuisce qui all'archetipo di ogni filosofia come principio divino. Del resto qui si potrebbe fare ancora un'osservazione che va nel senso dell'illuminismo di Feuerbach: cioè che, se alla divinità spetta la felicità derivante dalla contemplazione di se stessa, in quest'idea però c'è un antropomorfismo del tutto illecito, cioè un antropomorfismo assolutamente, come dire, narcisistico, quindi psicologico. Le cose stanno così, per accogliere un motivo di Feuerbach, che per così dire la forza dell'egoismo, l'intristimento degli uomini che impedisce loro di amare e li rende capaci di amare solo se stessi – che questa tendenza del narcisismo, quindi la deviazione della capacità di amare verso il proprio Io, sarebbe proiettata qui, per trovare anche la sua assoluta giustificazione metafisica, sulla divinità stessa; mentre si vorrebbe domandare: che divinità è quella che, invece di amare le sue creature, ama solo se stessa? Ma per duemila anni ciò ha poco disturbato i grandi spiriti.

In ogni caso qui c'è un momento assolutamente fondamentale per il concetto di filosofia, cioè il modello dell'autoriflessione. Se il pensiero divino deve essere pensiero di pensiero, in ciò in fondo è anticipato, come un principio metafisico, ciò che poi è precisamente quella *intentio obliqua* che non è ancora presente in Aristotele in quanto tale: cioè che la filosofia ha il suo concetto non nel fatto che pensa degli oggetti, che pensa il suo Altro, bensì che si costituisce grazie alla riflessione *su se stessa*³. Per questo quindi si potrebbe dire che dal punto di vista dialettico la *intentio obliqua*, che è stata sviluppata solo molto più tardi nella storia della filosofia, è altresì già fondata in questa determinazione *in intentione recta*, quindi in questa determinazione dell'Assoluto come pensiero del suo proprio pensiero. Ma ora, se mi consentite ancora una volta questo linguaggio disinvolto, per il professore di fisica che pure era Aristotele questa metafisica ha anche subito di nuovo il suo profitto. È davvero singolare che proprio per l'enorme sublimazione del principio divino, per cui in fondo non deve esserci nient'altro che la sua autoriflessione, subentra in un certo senso uno sgravio del mondo empirico – ciò che nella *Metacritica della gnoseologia*, per quanto riguarda la filosofia di Husserl, ho cercato di comprendere nel concetto di abbandono dell'empiria⁴ – cioè: proprio perché il dio si appaga nella propria autocontemplazione il mondo è da lui

abbandonato. Ciò si esprime nella dottrina della *Metafisica* aristotelica secondo cui ogni cosa creata, ogni materia, ogni cosa finita si muove verso quel principio assoluto, ma esso non influisce direttamente sul mondo, non esce fuori da sé. Dio non si rivolge al mondo, bensì la teleologia è causata, nel senso di una specie di gerarchia logica strutturale, dalla semplice esistenza di dio stesso. Qui si vede quindi un chiaro limite di Aristotele, per quanto egli sia propenso al mondo, all'esistenza, contro la teologia. Riconoscerete facilmente – per darvi anche qui uno sguardo storico sulla storia della metafisica – il motivo del motore immobile che resta al di fuori del movimento nella teoria molto posteriore del deismo, che è stata d'altronde anche una specie di tentativo di ridurre a una formula comune la vecchia eredità teologica e la spiegazione scientifico-naturale. Però il sommo bene è tuttavia anche il fine supremo a cui tutto tende e verso cui tutto si muove, ma solo nel senso di questo pensiero gerarchico che gradua tra loro i fini – e non nel senso di un intervento o di un influsso.

Detto tra parentesi: tutta la filosofia abbonda di formulazioni come quella secondo cui il sommo bene è al tempo stesso anche il fine supremo. Se consultate una qualsiasi storia della filosofia e leggete ciò che si dice di un qualsiasi filosofo metafisico, sentirete sempre – soprattutto quando si giunge alla conclusione – espressioni del genere: che il fine supremo è al tempo stesso anche il sommo bene, oppure: che il bello compiuto è al tempo stesso anche il vero compiuto, oppure: che nell'Assoluto l'esistenza e l'essenza si rivelano identiche – o altre cose simili. Vorrei indurvi, almeno per il momento, se nei vostri studi di storia della filosofia vi accorgete di queste uguaglianze generali nella metafisica, soltanto a essere un po' suscettibili verso queste cose e a trarre proprio da ciò una certa sfiducia verso la metafisica. Infatti se la filosofia è realmente la capacità di distinguere nel pensiero invece di riportare tutto a una formula astratta, allora ci si dovrebbe aspettare che la filosofia consista nel collegare le sue categorie supreme e non lasciarle isolate; ma se poi devono essere tutte sempre una sola cosa, ne risulta realmente una specie di quella notte che Hegel ha rimproverato a Schelling – cioè quella notte in cui tutte le vacche sono nere⁵. Ciò testimonia, per così dire, contro la sostanzialità dell'ontologia, quindi contro il fatto che l'ontologia riesca realmente anche a dominare le entità che pretende di estrapolare – il fatto che

essa non può mai mantenere separate queste entità, ma alla fine le pone tutte in una unità senza poter mantenere la loro divisione in questa unità. Del resto, tra i pochi pensatori di tipo razionalistico o metafisico che hanno notato questo, c'è Lessing che, a mia conoscenza, è stato il primo proveniente da questa tradizione – nel nostro caso da quella leibniziana –, che si è rivolto contro questo concetto di unità, quindi contro questa identità indistinta dei principî supremi, che ha polemizzato contro di essa. Io credo che se poi alla fine, in una specie di grande effetto finale, in fondo tutto è uno e tutto si dissolve nell'identità – proprio per il fatto che questo perde la sua concrezione che si deve conseguire nel risultato, in ciò la filosofia tradizionale suscita la più grave sfiducia contro se stessa.

E, se non mi inganno, non ultimo tra i motivi che hanno spinto allo sviluppo della dialettica hegeliana era quello per cui egli ha cercato, da una parte, di restare fedele a una tale struttura ontologica fondamentale, ma al tempo stesso di rendere la dovuta giustizia alla differenza – benché poi alla fine anche in lui tutto sia identico. Penso che tra il principio dell'assoluta identità e l'effettiva uniformità, la monotonia in cui niente più è distinto dall'altro, una totalità del pensiero che in fondo poi non dice più nulla – alla fine solo molto difficilmente si possa distinguere tra queste due cose. Ad ogni modo il fatto è che il fisico Aristotele nella *Metafisica* può registrare a suo favore che non c'è un'attività creatrice di dio, un suo intervento nel corso del mondo. In questo quindi, proprio per la straordinaria tensione e sublimazione del concetto metafisico, è assolutamente un illuminista ellenistico. E si potrebbe quasi cadere nell'idea blasfema che la stessa teoria epicurea, non tanto posteriore, dell'atteggiamento assolutamente indifferente degli dèi che si lasciano passare davanti l'esistenza solo come una specie di spettacolo, sia ancora un'eredità peripatetica; che quindi non sia affatto così lontana da questa concezione di Aristotele. Per il resto vi faccio notare che la stessa classificazione scolastica, che è stata tracciata già nell'antichità stessa, quindi nell'età ellenistica, tra le quattro grandi scuole, l'Accademia platonica, il Peripato aristotelico, la Stoa e l'Epicureismo, è una specie di classificazione amministrativa. Mentre in realtà in un'epoca in cui, per motivi sociali, certe idee si sono impresse a forza nei pensatori di tutte le sfumature, i passaggi sono incomparabilmente più fluttuanti di quanto si possa supporre secondo questa classificazione scolastica –

come infatti anche piú tardi, nella filosofia patristica e nei passaggi soprattutto tra la filosofia antica e quella cristiana, non si è distinto cosí decisamente come consiglia l'usanza delle scuole. Credo che, proprio se in Aristotele si enucleassero sistematicamente gli elementi che per il momento, forse in modo un po' anacronistico, ho definito ellenistici, si ridurrebbero proprio le differenze tra le due scuole specificamente ellenistiche, lo stoicismo e l'epicureismo. Ora, Signore e Signori, con questa riflessione storica o meglio – «riflessione» è troppo arrogante – con questa annotazione storica concludo ciò che volevo dirvi di Aristotele.

Proprio nel senso di ciò che vi ho accennato si potrebbe scrivere una storia dell'intera metafisica a partire da Aristotele. In tal caso il compito sarebbe quello di analizzare che ne sia delle sue categorie – e per quali ragioni, siano esse immanentemente filosofiche o imposte dall'esterno; a proposito di ciò deve essere chiaro che sarebbe una supposizione primitiva e grossolana se si volesse ammettere, da una parte, modificazioni sociali del pensiero e, dall'altra, il loro sviluppo categoriale interno. Il fatto è, e questo è un principio di filosofia della storia o per una teoria della storia dello spirito che posso forse estendere senza sbilanciarmi troppo, – il fatto è che i motivi sociali e quindi in questo caso l'impotenza del singolo, la ritirata nel privato, tutti quei momenti che chiamiamo ellenistici, non influenzano il pensiero dall'esterno, ma si manifestano e s'impongono in un modo difficile da dimostrare e in linea di principio oggi non ancora analizzato nel contesto di immanenza del pensiero stesso, nel contesto di fondazione della singola filosofia. Se un teorico della storia dello spirito provasse questo rapporto straordinariamente singolare – cioè che nella filosofia s'impone dall'interno una logica che sta in una curiosa armonia con le esperienze sociali che sono imposte dall'esterno senza che abbia bisogno di adeguarvi esteriormente – sarebbe certo un compito estremamente importante; e forse tra di voi c'è qualcuno che continuerà a seguire con serietà questa questione. Il problema di che ne sia stato delle categorie ve l'ho sviluppato paradigmaticamente o esemplarmente (come si dice oggi) riguardo ad alcune categorie aristoteliche, ma poiché vi ho promesso di tenere un corso sul concetto e i problemi della metafisica, e non ho né l'intenzione né il tempo di tenere un corso sull'intera storia della metafisica, non posso ora continuare a seguirlo; mi vedo invece

costretto a impiegare le ultime lezioni per una serie di riflessioni sulla metafisica che qui e ora mi sembrano mature e indispensabili. Capirete che per questo, piú che nell'esposizione che finora vi ho dato, devo limitarmi a qualcosa in forma di tesi e talvolta ad accenni. Ma credo di potervi promettere che l'anno prossimo nel mio libro troverete lo sviluppo di ciò che vi esporrò nelle prossime lezioni⁶. Ma prima di passare a questo vorrei fare con voi ancora una riflessione fondamentale.

Vi prego di ricordarvi che vi dissi⁷ che la metafisica, nella sua storia fino a oggi, che in certo qual modo è tracciata in Aristotele, è una specie di tentativo di salvare categorie originariamente teologiche mediante la loro critica razionale, quindi mediante la ragione. In fondo quindi la metafisica sarebbe, si potrebbe dire, la traduzione di idee teologiche in categorie razionali; sarebbe la loro concettualizzazione. Se si ammette questo – e la prova di ciò si potrebbe addurre forse ancor piú compiutamente riguardo alla teoria delle idee di Platone, perché egli è piú vicino alla teologia di quanto non lo sia Aristotele, già molto piú empirista e scienista –, ciò implica, se fosse dimostrato, che con questo meccanismo della concettualizzazione, quindi con l'istaurazione del pensiero concettuale come istanza che deve decidere sulla metafisica e sull'Assoluto, il pensiero concettuale e il concetto stesso si trasformano in metafisica, in quanto suo fondamento legittimo. Il fatto che la metafisica si trasforma in pensiero si può ricavare anche dalla tesi del pensiero di pensiero, cioè della metafisica come concetto pervenuto a se stesso. Le cose stanno effettivamente così; stanno così in quasi tutte le ontologie, e in particolare nelle filosofie cosiddette razionalistiche, nelle quali potete continuamente osservare che la struttura dell'essere è dichiarata identica alla struttura del pensiero. L'ontologia come dottrina dei concetti fondamentali costitutivi dell'essere non fa in fondo nient'altro che elevare a categorie dell'essere le strutture fondamentali del pensiero stesso. Anche questo è un principio che solo in Hegel è stato espresso con ogni acutezza e radicalismo, nella frase secondo cui la logica è al tempo stesso la metafisica. Ma vorrei che voi vedeste che in fondo nel passaggio dal pensiero teologico alla speculazione metafisica è già implicita questa ipostasi della logica, l'ipostasi delle forme pure del pensiero come forme dell'essere, perché, essendo la metafisica ancorata alle categorie del pensiero, il pensiero stesso si

erge a fondamento della metafisica e perciò, in quanto la giudica, in fondo già sostiene implicitamente – anche se non lo confessa – che esso stesso sia la metafisica. Se oggi si solleva la questione della metafisica, allora direi – e questo forse vi prepara alle cose di cui ora ci occuperemo – che nella trattazione della metafisica la questione fondamentale è quella della ragione di questa equiparazione. Quindi se oggi riflettiamo sulla metafisica, e non può essere altrimenti, abbiamo perso la nostra innocenza: la metafisica non può essere più nient'altro che una *riflessione* sulla metafisica, e allora ciò presuppone innanzi tutto una specie di autoriflessione critica del pensiero nel senso che con questa autoriflessione del pensiero e delle forme pure del pensiero ci si rende conto se il pensiero e le sue forme costitutive siano *effettivamente* l'Assoluto. Infatti, in modo palese o latente, questa è in fondo la tesi della tradizione metafisica in generale. Forse non è immodestia da parte mia se in questo contesto accenno al primo capitolo della *Metacritica della gnoseologia*, intitolato *Critica dell'assolutismo logico*⁸, in cui si fa, o si cerca di fare, esattamente dalla parte opposta, ciò che appunto vi sto accennando; cioè qui si pone la domanda sull'assoluta validità delle forme logiche stesse e la si mette in questione, in senso dialettico, in un'analisi immanente. Ma se le forme pure del pensiero, che si mostrano nel modo più compiuto nella logica pura, non sono quell'Assoluto che pretendono di essere, allora se ne dovrebbe trarre la conclusione – che nel mio libro non trassi così esplicitamente come faccio adesso; e perciò vorrei farvelo notare – che il pensiero stesso, in quanto è qualcosa di condizionato e di intessuto nella condizionatezza, non può essere trasformato da parte sua nell'Assoluto di cui ha sempre svolto la funzione nella metafisica tradizionale. E perciò vi rimando a quel testo, come passaggio alle considerazioni che ora vogliamo iniziare.

Ma il metodo che adottato in ciò che inizio adesso è completamente diverso. Vi dicevo che in questo corso vorrei partire dagli estremi. E perciò vogliamo cercare, per quanto qualcosa del genere si possa fare con la pretesa di un certo impegno generale, di metterci oggi al livello possibile di ciò che si può chiamare *esperienza metafisica*. Cosa si intenda per esperienza metafisica ovviamente lo potrete capire precisamente solo da ciò che ho intenzione di esporvi un po' più in dettaglio. Non vi svelo un grande segreto se vi dico – e forse

scoppierete a ridere quando ve lo dico – che non mi sembra ci sia una possibilità diversa da quella di una trattazione dialettica anche della questione della metafisica. Ma una trattazione dialettica – e così vengo già allo specifico dell'esperienza di cui voglio parlarvi –, la dialettica non può ammettere che l'immutabile sia vero, sostanziale, e l'effimero rispetto ad esso sia una realtà inferiore, spregevole, un semplice *modus*, un semplice inganno dei sensi, come i filosofi a partire da Platone lo hanno continuamente denunciato in infaticabili denigrazioni. Se innanzi tutto si parte dal fatto che per noi questa equiparazione dell'immutabile con il bene, il vero e il bello è semplicemente confutata, allora la metafisica cambia quanto al contenuto. E ciò che ora in primo luogo vi esporrò è il vincolo storico che ci porta a non ammettere una simile immutabilità e perciò a mutare il contenuto della metafisica. Si può con quello che abbiamo appreso nella nostra epoca – e so che rispetto a queste esperienze la forma di un corso, il tentativo di accennarlo soltanto nel linguaggio della filosofia e da una cattedra ha già qualcosa di inadeguato, qualcosa di ridicolo e di insolente – e però non si può fare altrimenti... Con queste esperienze quindi, dico, cambia il contenuto della metafisica. La reciproca indifferenza del tempo e delle idee, che in fondo si mantiene in tutta la metafisica, non si può più sostenere. Ci sono motivi molto sporadici e sparsi nella storia dello spirito che lo indicano. E, fatto abbastanza singolare, ne trovate meno nella storia della filosofia, se prescindete da determinati elementi che si trovano in Hegel, che nella teologia eretica; cioè nella speculazione mistica, che è stata sempre fondamentalmente eretica e ha avuto sempre una posizione precaria nelle religioni istituzionali. Penso alla dottrina mistica – che è comune alla cabbala e alla mistica cristiana, per esempio quella di Angelus Silesius – della infinita rilevanza della realtà intramondana e perciò storica per la trascendenza e per ogni possibile rappresentazione della trascendenza. L'assunzione di un *χωρισμός* radicale tra la realtà intramondana e quella trascendente, che costituisce uno dei terreni della tradizione metafisica, è già estremamente problematica perché si deve continuamente poter provare che essa ha tirato fuori le sue eternità, i suoi valori eterni dalla realtà mossa e dall'esperienza e da lì li ha poi astratti – e se una metafisica fosse conseguente, non dovrebbe cercare di tenersene lontano con l'apologetica. Un pensiero che difende, che cerca di fissare qualcosa contro obiezioni stringenti, è già sempre

perso. E l'unica via che un pensiero fecondo può prendere per salvarsi è sempre solo quella del «butta via per guadagnare».

Con ciò voglio dire: una metafisica che corrispondesse al proprio concetto che, anche se lo nega, consiste sempre in costellazioni tra forme e contenuti, tra concetti e ciò che è concepito, dovrebbe appunto accogliere in sé in modo radicale quella *rilevanza dell'intratemporale* per il proprio concetto e aver chiaro che solo apparentemente, solo arbitrariamente è stata sottratta al proprio strumento, cioè ai concetti, e si dichiara continuamente contro di essi. Il primato che Sartre attribuisce all'esistente rispetto all'essere e al suo concetto rivela nella nostra epoca – vorrei dirlo una volta – una coscienza particolarmente nitida proprio di questo fatto. Lo sbaglio sta solo nel fatto che Sartre, da parte sua, ha di nuovo fatto proprio del primato dell'esistenza sull'essenza una sorta di ontologia, cioè una sorta di dottrina dell'essenza; che, per esprimerlo in termini grossolanamente storico-filosofici, ha voluto essere allo stesso tempo un nominalista estremo e un heideggeriano, due cose che non si possono conciliare. Ma proprio qui vorrei solo accennarlo. Questa accettazione dell'elemento contenutistico significa che l'esperienza metafisica o il concetto di metafisica, tutti e due insieme, si presentano oggi in modo completamente diverso. E a *segno* di ciò – la parola simbolo sarebbe molto ignominiosa perché si tratta di quanto di meno simbolico ci sia – prendo Auschwitz. Con Auschwitz, e con questo non intendo solo Auschwitz ma il mondo della tortura che continua dopo Auschwitz e sulla cui continuazione riceviamo i più terrificanti resoconti dal Vietnam – con Auschwitz il concetto di metafisica è effettivamente cambiato nel più profondo. E chi continua a coltivare la metafisica di vecchio stile senza preoccuparsene e considera ciò che è successo, al pari di tutto ciò che è semplicemente terrestre e umano, come qualcosa che sta al di sotto della dignità della metafisica, e quindi lo allontana da sé, costui si rivela un non-uomo; e la disumanità che necessariamente si cela in un simile atteggiamento deve certamente anche contagiare il concetto stesso della metafisica che così procede. È quindi impossibile, vorrei dire – e anche in ciò, partendo da contesti del tutto differenti, sono d'accordo con Sartre dal cui tipo di pensiero altrimenti divergo moltissimo, ma in questo lo approvo e vorrei dirlo molto decisamente e direttamente –, dopo Auschwitz è impossibile sollecitare la positività di un senso

nell'essere. È divenuto impossibile quel carattere affermativo della metafisica che essa ha avuto per la prima volta nella dottrina aristotelica e già in quella platonica. L'affermazione di un'esistenza o di un essere, concepito come in sé dotato di senso e ordinato al principio divino, sarebbe, come tutti i principî del vero, del bello e del buono che i filosofi hanno concepito, soltanto un puro scherno rispetto alle vittime e all'immensità del loro supplizio. E in considerazione di ciò, è questo in fondo il mio punto di partenza, vorrei riflettere con voi – lasciatemelo esprimere così – sul valore di posizione completamente mutato della metafisica.

1 Nell'atrio dell'edificio principale dell'Università Johann Wolfgang Goethe di Francoforte sul Meno, davanti al rettorato, fu eretta una statua di granito di Empedocle (1954) di Gerhard Marks.

2 Cfr. la terza nota al primo capitolo della *Logica dell'essere* (G. W. F. HEGEL, *Werke in 20 Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969-71, vol. V. *Wissenschaft der Logik* I, p. 101 [trad. it. *Scienza della logica* (1924-25), Laterza, Roma-Bari 1988, p. 83]).

3 Nel corso sulla «*Critica della ragion pura*» di Kant Adorno aggiunge una propria definizione di filosofia alla formula aristotelica, quando dice che nella filosofia «si tratta davvero del “pensiero di pensiero”, come l'ha definita Aristotele – in cui quindi si debbono rieseguire criticamente i processi mentali della logica e della stessa scienza positiva» (*NaS* IV.4, p. 127).

4 Cfr. *Critica dell'assolutismo logico*, in *Metacritica della gnoseologia*. «La precaria situazione della contingenza del fattuale nell'Idealismo viene da Husserl reinterpretata nella virtù della purezza dell'Idea, le idee restano come *caput mortuum* della vita abbandonata dallo spirito. Le singole scienze materiali vengono concepite apertamente in senso empiristico» (*GS* 5, p. 92, trad. it. Sugar, Milano 1974, p. 93).

5 Cfr. nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* (HEGEL, *Werke in 20 Bänden* cit., vol. III. *Phänomenologie des Geistes*, p. 22 [trad. it. *Fenomenologia dello spirito* (1960), La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 13]).

6 Adorno si riferisce alla *Dialettica negativa*, in particolare all'ultimo capitolo, *Meditazioni sulla metafisica*; la prima edizione del libro è del 1966.

7 Cfr. la quarta lezione.

8 Cfr. TH. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956; adesso GS 5, pp. 48-95 [trad. it. pp. 49-96].

Quattordicesima lezione

15 luglio 1965

Avevo cercato di spiegarvi perché l'elemento intratemporale tocchi decisamente il pensiero sulla metafisica e l'esperienza metafisica stessa. E vorrei subito dirvi che sarebbe errato – che giudichereste in modo completamente sbagliato ciò che voglio comunicarvi con parole inevitabilmente inadeguate, se voleste prendere in modo semplicemente soggettivo ciò che vi dico: cioè nel senso per cui nelle condizioni attuali è più difficile fare delle esperienze metafisiche. Naturalmente è anche così ma, per la connessione che c'è in questa sfera tra l'esperienza soggettiva e la realtà oggettiva, i due aspetti non si possono separare così nettamente come sembrerebbe a una coscienza ingenua e irriflessa, che dice: ma sí, questo dipende solo dal modo in cui ci si rapporta alla metafisica, ma con ciò non cambia niente nella metafisica stessa, nei contenuti oggettivi... Proprio contro quest'ultima affermazione è rivolta la mia tesi, e mi comprenderete senz'altro bene se fin dall'inizio prendete ciò in modo così forte e poco innocuo come l'ho inteso io. Avrete osservato, nelle analisi e nelle illustrazioni sulla *Metafisica* di Aristotele, che e in quale misura tutta la metafisica è piena della parte positiva – scusatemi, difficilmente qualcosa può essere «pieno di una parte» –, come è essenziale in questa concezione il momento affermativo della metafisica. Quindi, per esempio, la teoria secondo cui l'essere senza un influsso divino si ordina da sé teleologicamente verso la divinità implica che ciò che è è dotato di senso. E Aristotele – per occuparcene ancora una volta; per metter l'accento sul problema metafisico che qui mi interessa – ne trae la conseguenza per cui, persino in contrasto con la sua dottrina della possibilità del tutto astratta e indeterminata, pretende appunto da ciò che rappresenta la possibilità, cioè dalla materia, dalla ὑλη, una specie di tensione verso il fine. Questa tesi secondo cui ciò che è ha un senso, intesa come una tesi ontologica, con le esperienze che si sono fatte non solo ad Auschwitz ma anche con l'introduzione della tortura come istituzione duratura e con la bomba atomica – tutte

queste cose formano una specie di connessione, di unità infernale –, rispetto a queste nuove esperienze è una beffa l'affermazione di un senso di ciò che è, il carattere affermativo che si addiceva quasi senza eccezione alla metafisica; e rispetto alle vittime diviene una cosa assolutamente immorale, poiché chi si fa tacitare con un simile senso attenua in un certo senso l'indicibile e l'irreparabile e l'irrimediabile con il gesto: be', in qualche modo, in un misterioso ordine dell'essere, avrà pure avuto un qualche senso. In altre parole, quindi, si potrebbe dire che, in considerazione di ciò che abbiamo provato – e lasciatemi dire: lo hanno provato anche quelli che non lo hanno subito direttamente – per nessun uomo a cui non sia morto l'organo dell'esperienza, il mondo *dopo* Auschwitz, cioè il mondo in cui Auschwitz fu possibile, non può più essere lo stesso di quello di prima. E se ci si osserva e analizza precisamente, credo che si trovi che fin nelle più segrete reazioni che si hanno, ha la sua importanza decisiva appunto la coscienza di vivere in un mondo in cui ciò è possibile – *di nuovo* possibile e *anzitutto* possibile.

Quindi direi che a queste esperienze spetta una plausibile universalità; che bisogna effettivamente essere accecati contro il corso del mondo, se oggi *non* si vogliono fare queste esperienze. Al cospetto di queste esperienze l'affermazione di un senso, posto *formaliter* nella metafisica, si è trasformata in ideologia, cioè in una vuota consolazione che assolve al contempo una funzione molto precisa nel mondo come esso ormai è; cioè quella di tenere gli uomini alla sbarra. Certamente la metafisica ha sempre avuto anche i suoi aspetti ideologici e non è difficile mostrare nei particolari, riguardo alle grandi metafisiche tramandate, in che cosa abbiano avuto una funzione ideologica. Ma se non m'inganno a questo punto è avvenuto una sorta di salto qualitativo. Cioè: mentre le antiche metafisiche, sollecitando questo momento del senso, trasfiguravano l'esistente, contenevano al tempo stesso sempre anche il momento della verità: hanno cercato di comprendere ciò che è, hanno fatto il tentativo di accertarsi dell'enigmatico e del caotico. E nelle metafisiche più antiche si potrebbe mostrare, tanto quanto il loro carattere ideologico, anche questo momento di verità, questa crescente forza della *ratio* di comprendere ciò che le si contrappone, e di non accontentarsi della mera irrazionalità. Per esempio, nel modo più grandioso nella metafisica tomistica, che è il tentativo di mettere d'accordo la dottrina cristiana con il pensiero speculativo, e

che in ciò già contiene anche la potenzialità di trasformare in questo modo in una specie di critica ciò che ci è stabilito e imposto in modo semplicemente dogmatico – per quanto si possa presentare positivamente anche questa critica presente nella filosofia di san Tommaso d'Aquino. Questa concezione quindi è finita. Una tale costruzione di senso non è più assolutamente possibile. E credo, ve lo dissi già¹, che il contributo da non dimenticare di Jean-Paul Sartre – la cui filosofia, come creazione filosofica, ritengo molto incoerente e realmente insufficiente – mi sembra essere questo, che comunque per la prima volta ha formulato questa esperienza unica veramente senza alcuna giustificazione – ancora molto più di Schopenhauer che, come si dice, era certo un pessimista e si è difeso molto violentemente contro il carattere affermativo della metafisica (come forse tutti voi sapete), precisamente contro la forma hegeliana; ma nel quale persino questa negatività si è trasformata in un principio; egli ne ha fatto il principio della cieca volontà che, poiché diviene essa stessa un principio, poiché quindi è in fondo una categoria della riflessione, contiene di nuovo in sé anche la possibilità della propria negazione da parte degli uomini; come in lui c'è effettivamente anche l'idea della negazione della volontà di vivere che, rispetto a ciò che è accaduto e continua ad accadere al vivente e può ampliarsi in misura inimmaginabile, è ancora un'idea quasi consolatoria. Penso che la dottrina della negazione della volontà di vivere, in un mondo che da molto tempo conosce una cosa molto più brutta della morte e che, per così dire, nega agli uomini il colpo alla nuca per poterli torturare a morte lentamente, pecca effettivamente della stessa ingenuità che Schopenhauer ha rimproverato alle teodicee dei filosofi.

Già Voltaire, che era un leibniziano, dopo l'esperienza del terremoto di Lisbona ha abbandonato la costruzione del mondo come il migliore dei mondi possibili – che del resto in Leibniz non è così ottimistica, ma vuole indicare solo l'ottimo minimale – ed è passato all'empirismo lockiano, allora il più avanzato². Ma in fin dei conti che cos'è una simile limitata catastrofe naturale rispetto alla catastrofe naturale, fattasi totalità, della società, la cui attualità e potenzialità vediamo oggi davanti a noi; oggi, quando appunto il male socialmente prodotto è divenuto una sorta di inferno reale. E ciò incide appunto non solo sul pensiero metafisico, bensì, come vi ho mostrato riguardo al momento del senso, anche sul contenuto

della metafisica stessa. E a questo punto forse potrei aggiungere che mi sembra che difficilmente ci sia qualcosa di piú spregevole, qualcosa del concetto di filosofia, di ciò che la filosofia una volta voleva essere, che sia piú indegno di quello stato d'animo molto diffuso proprio in Germania, che va a finire nel fatto che, proprio perché non si può sopportare l'esperienza dell'assenza di senso, se ne addossa la colpa a coloro che esprimono il fatto che ci si sia arrivati; uno stato d'animo che – poiché non può essere ciò che non deve essere – deduce da questo postulato, per cui non si può vivere in un mondo senza senso, che si debba costruire un senso: appunto perché un senso *sia*. Se posso rivelarvi ciò che in fondo ho inteso con *Il gergo dell'autenticità*³, si è trattato non solo della semplice critica ad alcune formazioni di cliché linguistici che non avrei preso cosí tragicamente; bensí il reale punto di partenza dell'attacco – e vorrei pregarvi, se prendete in mano questo libricino, di vederci molto chiaro – è appunto proprio quella supposizione di un senso solo perché ce ne deve essere uno e perché altrimenti non si può vivere; quindi la supposizione del senso derivante da una *menzogna*. E mi sembra però che in Germania questa supposizione sia scivolata in misura preoccupante nel linguaggio, non si verifichi piú espressamente nel pensiero – questa è la ragione per cui qui ho attaccato cosí decisamente una certa forma di linguaggio.

In breve quindi: nel pensiero metafisico si è infranta la sua tradizionale compatibilità con l'esperienza intramondana. In questo – l'ho già accennato nella sostanza nel confronto tra la situazione di Voltaire e la nostra – si è verificato una sorta di brusco passaggio della quantità in qualità. La morte di milioni di persone è divenuta una morte che non si è dovuta mai temere in questa maniera, e ha ricevuto appunto una sfumatura molto diversa. Sfumatura – la parola di per sé è una vergogna rispetto a ciò che si vorrebbe dire e per cui mancano davvero le parole al linguaggio; in fondo non lo si può dire. E questa è la prova piú solida di quanto queste cose si possano comprendere solo materialisticamente. Appunto oggi c'è da temere qualcosa di piú terribile della morte. Forse in questo contesto posso farvi notare il saggio sulla tortura di un autore, a me del resto completamente sconosciuto, di nome Jean Améry, che si trova nell'ultimo numero del «Merkur»⁴; un saggio che con il suo armamentario filosofico, quello dell'esistenzialismo, non è affatto conforme alle mie idee, però esprime in modo francamente

ammirevole i mutamenti negli strati profondi dell'esperienza, che sono stati prodotti da queste situazioni. Questo mutamento si può forse anche esprimere nel modo più semplice dicendo che la morte nella forma che ha assunto – ed è una fandonia dire che la morte come invariante sia la stessa in tutte le epoche; anche la morte è un'identità del tutto astratta; anche la morte può essere ed è una cosa diversa in epoche molto diverse –, quindi a questo mutamento dell'esperienza su cui vorrei richiamare la vostra attenzione si può forse dare questa forma, che la morte non si accorda più con la vita di nessun singolo. Oppure, non ve ne abbiate a male se lo dico un po' letterariamente: non c'è più una morte epica o biblica; e neppure che un uomo riesca a morire affaticato, vecchio e sazio di vivere – come, d'altronde, nel contesto di cui voglio darvi per lo meno un'idea, entra anche il fatto che, da una parte, oggi non c'è più la vecchiaia con delle categorie come la saggezza e tutto ciò che è ad essa connesso; e, dall'altra, i vecchi, nella misura in cui sono appunto biologicamente condannati alla vecchiaia e al tempo stesso anche troppo deboli per mantenersi da sé, si trasformano in oggetti della scienza che si chiama gerontologia e dell'assistenza sociale: in una maniera in cui, per il fatto che la vecchiaia viene già concepita come una specie di minorità, è già prevedibile una sorta di programma di eutanasia di una qualche forma futura di disumanità, non importa da dove provenga. Quindi la conciliazione della vita, come qualcosa di in sé pieno e concluso, con la morte, che, già sempre fragile e precaria e forse, se mai è avvenuta, è stato un raro caso fortunato di singole persone – oggi questa conciliazione è esclusa.

Direi che l'inizio di *Essere e Tempo* – e con ciò posso forse di nuovo commentare, dirvi qualcosa sul *Gergo dell'autenticità* – forse in nessun altro punto risulta così ideologico come nel fatto che egli cerca di comprendere la morte partendo dal «progetto della totalità dell'Esserci»⁵; e per di più nasconde appunto quella inconciliabilità in senso assoluto dell'esperienza vivente con la morte, che è data col declino definitivo delle religioni positive. Egli cerca, diciamo, semplicemente di salvare, come se fossero dell'Esserci, dell'essere umano, le strutture dell'esperienza della morte che, come egli le rappresenta, erano comunemente date solo all'interno del mondo teologico-positivo con la speranza positiva della resurrezione, senza vedere che appunto con la sua secolarizzazione di quella struttura,

da cui comunque tacitamente parte in quell'opera – non solo si sono dissolti quei contenuti, ma questa esperienza non è più possibile senza questi contenuti teologici. È quindi questo tentativo quasi di carpire con l'inganno delle possibilità dell'esperienza, poste teologicamente ma senza teologia, ciò che io in fondo rimprovero a questa forma di metafisica; senza che ovviamente – aggiungo questo solo per scagionarmi da un malinteso forse non così incombente –, con riguardo allo stato storico della coscienza, se ne dovesse far discendere una raccomandazione della teologia: perché una volta, con la protezione della religione, deve essere stato più facile morire. Ora quindi, se si parla di questa forma di morte che consiste nell'assoluta controllabilità degli uomini fino alla loro distruzione in massa, si dovrà dire che da un punto di vista intramondano questo mutamento della morte ottiene che il processo di adattamento a cui sono soggetti gli uomini venga posto *assolutamente*; così come la tortura è già una forma estrema di adattamento. Oppure, parole come lavaggio del cervello alludono già al fatto che con queste orribili misure, che comprendono anche la terapia con l'elettrochoc dei malati di mente, gli uomini debbono essere resi uguali con la violenza. In questo modo deve essere tolto loro quel poco di diversità, di differenza, che ancora li caratterizzava rispetto alla tendenza dominante.

In altre parole: la trasformazione della metafisica che stiamo conoscendo è un cambiamento nel più profondo dell'Io e della sua cosiddetta sostanza; è la liquidazione di ciò che nella vecchia metafisica si è voluto designare attraverso una psicologia razionale, quindi attraverso una dottrina dell'essere-in-sé dell'anima – un'esperienza che Brecht ha indicato, in verità con un accento molto oscillante e ambiguo, nella formula «Un uomo è un uomo». Vi accenno solo al fatto che (adesso in questa lezione non posso occuparmene) in questo punto, nella questione della liquidazione dell'Io o della spersonalizzazione, si celano senz'altro i problemi più profondi della metafisica, poiché questo stesso Io, come incarnazione del principio di autoconservazione, è coinvolto nel più profondo nel contesto di colpa della società. E oggi, per così dire, nella sua liquidazione sociale gli si fa pagare solo ciò che un tempo ha commesso con la sua auto-posizione; quindi quella che è stata la sua colpa. È un orizzonte di speculazione metafisica a cui accenno soltanto, perché oggi di queste cose in genere non si può parlare

seriamente, senza almeno sapere se il concetto della persona stessa in cui per tanti – per esempio, anche per Martin Buber, morto recentemente – si è ristretta la sostanza metafisica, se questo concetto non sia realmente, anzi, precisamente il nodo che deve essere sciolto perché si liberi ciò che negli uomini sarebbe diversamente. Non si può quindi ancora sentire come il male e il negativo assoluto qualcosa come la liquidazione dell'io che oggi stiamo avvertendo, perché altrimenti forse si assume come misura del bene e del male un principio che è coinvolto esso stesso nel male e che porta in sé una dinamica storica che vieta di ipostatizzarlo. Ad ogni modo anzitutto per gli uomini che siamo e per gli uomini che, nelle condizioni sociali dominanti della produzione, sono legati al cieco principio dell'autoconservazione, questa liquidazione dell'io è ciò che si deve temere di più. E ad ogni modo fa parte della situazione oggi, per pensare questa dialettica tra l'io e la sua liquidazione di cui per un momento ho voluto per lo meno aprirvi la prospettiva – appartiene a questa dialettica, per conoscerla, come a ogni visione dello stato presente, precisamente quella forza dell'io, quella inflessibilità e quella fermezza dell'io rispetto alla tendenza predominante; quella forza dell'io che viene assorbita dalla tendenza storica e che si trova ancora realizzata in un numero sempre minore di uomini. Quindi ciò che muore nei *Lager* non è più realmente l'io, ma – come Horkheimer e io l'abbiamo chiamato quasi una generazione fa nella *Dialettica dell'Illuminismo* – solo l'*esemplare*⁶, quasi come nella vivisezione, solo quell'individuo riducibile al corpo o, secondo la parola di Brecht⁷, torturabile, che può essere ancora felice se vi si sottrae in tempo con il suicidio. Si potrebbe quindi dire che il genocidio, lo sterminio dell'umanità e la riunione degli uomini in una totalità in cui tutto sta assolutamente sotto il principio dell'autoconservazione, sono la *stessa cosa*, anzi che il genocidio è l'integrazione assoluta; e che la pura identità di tutti gli uomini con il loro concetto non è altro che la morte stessa – un'idea che è anticipata in modo sorprendente e singolare, a dire il vero con un accento del tutto diverso e reazionario, in quella teoria della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel in cui egli paragona la libertà assoluta alla morte⁸. Non ho bisogno di occuparmi polemicamente della denuncia della Rivoluzione francese che Hegel aveva in mente, ma qualcosa del fatto che l'autoaffermazione assoluta e la negazione assoluta di ogni vivente e quindi in fondo anche il genocidio siano la stessa cosa, si

è dischiusa al giovane Hegel nella sua forza speculativa unica in un'epoca – più di centocinquant'anni fa – in cui niente di simile si poteva anche solo prevedere nella prospettiva storica reale. In questo contesto mi ha fatto un'impressione indelebile una formulazione – riferita da Kogon nel suo libro sullo *Stato delle SS* – che gli sbirri delle SS devono aver usato nei riguardi di alcuni seri biblisti quando si trovavano immediatamente prima di morire; si dice che sia stato detto loro: «Domani salirai in cielo come fumo da questo camino»⁹. Questa è certamente la più precisa formulazione del rovesciamento satanico del pensiero metafisico e della sostanza della metafisica stessa che oggi dobbiamo vivere.

Quando dicevo che queste esperienze riguardano tutti e non solo le vittime o quelli che appunto l'hanno appena scampata, con ciò non solo penso che le esperienze che ho cercato di indicarvi qui siano di una violenza così terribile che nessuno che l'abbia solo, per così dire, toccata da lontano, possa di nuovo sottrarsi ad essa – come Améry in modo molto convincente dice in quel saggio, secondo cui chi è stato torturato una volta non lo può dimenticare mai e poi mai nemmeno per un istante nella sua vita¹⁰. Ma con ciò intendo al tempo stesso qualcosa di obiettivo, e questo vorrei dirvelo ancora con l'intenzione che non risolviaste queste cose di cui parlo oggi semplicemente nella soggettività di chi ne fa esperienza. L'assoluta fungibilità e sostituibilità di ogni singolo uomo, anche nella condizione di libertà formale che oggi, nell'attuale forma di organizzazione del lavoro, è stata raggiunta nella contemporanea conservazione dei rapporti di produzione – il fatto che ogni uomo sia sostituibile con ogni altro uomo e in fondo perciò sostituibile senz'altro; la sensazione perciò della superfluità e, se volete, della nullità di ognuno di noi per il tutto: questo è il fondamento, dato oggi nello sviluppo sociale oggettivo, di quella sensazione, anche nelle condizioni della libertà formale. Penserei che i mutamenti che cerco come sempre inadeguatamente di esprimervi, perché ho questa sensazione: parlare di metafisica senza rendere conto di queste cose non sarebbe altro che parlare a vuoto – queste esperienze hanno basi oggettive così profonde che in fondo non vengono affatto toccate, per esempio, dalle forme del potere politico, quindi dalla differenza tra democrazia formale, da una parte, e potere totalitario, dall'altra; in ogni caso come le cose appaiono finora, come si sono finora sviluppate. Ma al contempo ci

deve essere chiaro che appunto perché viviamo sotto il principio universale del profitto e perciò dell'autoconservazione, il singolo non ha in genere più altro da perdere che se stesso e la sua vita; che quindi ciò che è oggettivamente divenuto assolutamente indifferente – come l'ha rappresentato Sartre nella sua dottrina dell'assurdità dell'esistenza – il fatto che al tempo stesso il singolo non ha nient'altro che questa realtà assolutamente indifferente; il fatto che quindi ciò che deve conoscere come privo di senso viene imposto come il senso della propria esistenza; anzi, il fatto che una vita che in fondo non è che mezzo per il fine della sua autoconservazione, al tempo stesso appunto per questo viene stregata e feticizzata in un fine. E in questa antinomia: da una parte, la riduzione dell'individuo, dell'Io a una nullità, la sua liquidazione e, dall'altra, il suo essere-gettato-indietro appunto al fatto che non ha altro sé che questo sé atomizzato che già viviamo – in questa contraddizione sta la cosa terribile, spaventosa, l'orrore dello sviluppo che oggi ritengo mio dovere di porvi sotto gli occhi.

Una volta ho detto che dopo Auschwitz non si poteva più scrivere una poesia¹¹, e su questo c'è stata una discussione che non mi aspettavo quando scrissi questa frase; non me l'aspettavo anche perché spetta alla filosofia – e tutto quello che scrivo è ormai filosofia, non posso impedirlo, anche se apparentemente non ha niente a che fare con i cosiddetti temi filosofici – perché, dico, appartiene alla filosofia il fatto che nulla è inteso interamente alla lettera; in fondo la filosofia si riferisce sempre a delle tendenze e non consiste in *statements of fact*. È già un disconoscimento della filosofia mediante il suo avvicinamento alle tendenze scientifiche predominanti, il fatto che si metta sul tavolo una simile frase e si dica: «Ha scritto che dopo Auschwitz non si possono più scrivere poesie; quindi o non se ne possono realmente scrivere, e allora chi ne scrive una è un farabutto o un uomo arido – oppure egli ha torto e ha detto qualcosa che non si può dire». Sì, direi: in fondo la riflessione filosofica consiste precisamente nell'intervallo o, detto kantianamente, nella vibrazione tra queste due possibilità altrimenti così opposte tra di loro. Ammetterei volentieri, quasi come ho detto, che dopo Auschwitz *non* si possa più scrivere *alcuna* poesia – frase con cui ho voluto indicare il vuoto della cultura risorta –, d'altra parte, *si debbono però* ancora scrivere delle poesie, nel senso della frase dell'*Estetica*¹² di Hegel secondo cui, finché tra gli uomini c'è

una coscienza del dolore, ci deve essere appunto anche l'arte come forma oggettiva di questa coscienza. E Dio sa che non presumo di conciliare questa antinomia e non posso presumerlo già per il fatto che i miei impulsi in questa antinomia sono molto precisamente dalla parte dell'arte, a proposito della quale con un malinteso mi si è rimproverato che volessi reprimerla; nei giornali della Germania dell'Est si è detto addirittura che mi sarei dichiarato contro l'arte e così avrei abbracciato il punto di vista della barbarie. Oltre a ciò però ci si deve veramente domandare – e questa è una questione metafisica, benché abbia il suo fondamento nella massima sospensione della metafisica; è curioso che tutte le questioni che negano la metafisica e le si sottraggono, proprio per questo ricevono di nuovo un carattere particolarmente metafisico –, ci si deve domandare se dopo Auschwitz si possa dopo tutto ancora *vivere*: così come ho provato io stesso, per esempio, nei sogni sempre ricorrenti che mi tormentano e nei quali ho la sensazione di non vivere io stesso, ma di essere solo l'emanazione del desiderio di una delle vittime di Auschwitz. Ora – anche da ciò il bla-bla dell'assenso ha subito confezionato il pronto argomento secondo cui, per così dire, sarebbe ormai ora che uno che la pensa come me alla fine si ammazzasse – al che posso solo dire: piacerebbe ai Signori? Finché posso ancora esprimere ciò che cerco di esprimere e finché credo di dare così la parola a ciò che altrimenti non la trova, se non mi ci costringe il peggio non cederò a questa speranza, a questo desiderio. Ma tuttavia penso che sia molto difficile prendere come una questione metafisica ciò che in *Morti senza tomba*, il dramma più importante di Sartre e perciò difficilmente rappresentato in Germania, un personaggio, uno dei giovani combattenti della resistenza e consegnati alla tortura, dice: ma si può ancora vivere – oppure: perché si deve ancora vivere – in un mondo in cui picchiate uno fino a spezzargli le ossa¹³? Questa domanda, comunque come una delle possibilità in genere anche solo di un'affermazione della vita, non si può affatto eludere. E io penserei che nessun pensiero che non si sia cimentato con questa domanda, che non la assuma teoricamente in sé, che un simile pensiero allontana fin dall'inizio ciò su cui si deve riflettere – e perciò in fondo non si può chiamare pensiero.

1 Cfr. la tredicesima lezione.

2 Il 1° novembre 1755 la capitale portoghese fu ampiamente distrutta da un terremoto, in cui un quarto della popolazione perse la vita. Voltaire, sconvolto, scrisse il suo *Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome: tout est bien*. Il *Poème* di Voltaire, che fu pubblicato in volume insieme a un altro poema, *Sur la lois naturelle*, fu condannato e bruciato nel 1759.

3 Cfr. TH. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964; adesso GS 6, pp. 413 sgg. [trad. it. *Il gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino 1989].

4 Cfr. J. AMÉRY, *Die Tortur*, in «Merkur», 208, Anno 19 (1965), pp. 623 sgg. (Quaderno 7, luglio 1965); adesso rielaborato in ID., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Klett-Costa, Stuttgart 19802, pp. 46 sgg.

5 Cfr. il primo capitolo – *La possibilità di essere-un-tutto da parte dell'Esserci e l'Essere-per-la-morte* – della Sezione seconda su «Esserci e temporalità» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 19537, pp. 235 sgg. [trad. it. *Essere e Tempo* (1970), Longanesi, Milano 1976, pp. 289 sgg.]).

6 Cfr. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 18 [nota di S. P.].

7 Cfr. la poesia di Brecht *Sul suicidio del fuggiasco W. B.*, cioè Walter Benjamin: «Così il futuro è nelle tenebre, e le forze del bene | sono deboli. Tutto questo hai veduto | quando hai distrutto il torturabile corpo.» (B. BRECHT, *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967, vol. IV, p. 829 [trad. it. *Poesie 1933-1956*, Einaudi, Torino 1977, p. 433]).

8 Cfr. il capitolo *La verità assoluta e il terrore* (G. W. F. HEGEL, *Werke in 20 Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969-71, vol. III. *Phänomenologie des Geistes*, p. 436 [trad. it. *Scienza della logica* (1924-25), Laterza, Roma-Bari 1988, p. 124]).

9 Cfr. E. KOGON, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, Berlin 19472.

10 Améry descrive come fu torturato: «E sentii uno scoppio e delle schegge nelle spalle, non più dimenticato dal mio corpo fino a questo momento. [...] Chi è stato torturato, resta torturato. In lui la tortura è indelebilmente impressa a fuoco, anche quando non si possono dimostrare delle tracce cliniche obiettive. [...] Alla fine persi davvero i sensi – e così per un po' tutto finì. Non è ancora mai finito. Ci si libera così poco della tortura come della questione delle Eichmann in Jerusalem di resistenza» (AMÉRY, *Die Tortur* cit., pp. 632, 634 e 636).

11 Cfr. il saggio *Kulturkritik und Gesellschaft* del 1949 (GS 10.1, p. 30 [trad. it. in *Prismi*, Einaudi, Torino 1972, p. 23]).

12 Per questa frase problematica cfr. NaS IV.4, p. 400, nota 234.

13 Cfr. J.-P. SARTRE, *Morts sans sépulture*, Gallimard, Paris 1972, atto IV, scena III, p. 210 [trad. it. *Morti senza tomba. Le mani sporche*, Mondadori, Milano 1996].

Quindicesima lezione

20 luglio 1965

Non vorrei ripetere le osservazioni che abbiamo fatto nell'ultima lezione, ma ricordarvi, senza riassumere alcunché, che ci eravamo imbattuti in questa idea, che la questione se ancora si possa senz'altro vivere, sia in fondo la forma in cui oggi la metafisica ci tormenta – in un modo che, senza essere spengleriani, si deve pensare in relazione alla situazione della filosofia della tarda antichità in cui, per risolvere la stessa questione, gli uomini si sono affidati a concetti come l'atarassia, cioè al soffocamento di tutte le passioni, per essere capaci solo di vivere. Adesso non posso sviluppare una critica della Stoa. Vorrei solo dire che anche il punto di vista stoico verso cui oggi spingono molte cose e che per esempio è molto evidente anche in certi motivi di Heidegger, soprattutto del primo Heidegger – questo stesso punto di vista, benché abbia colto con molta forza l'idea della libertà del singolo, ha ancora un momento di limitatezza nel senso che assolutizza l'inclusione degli uomini nella totalità, il loro essere-presi, e perciò non vede altra possibilità che quella di sottomettersi. In tutta questa filosofia non si è ancora creata la possibilità di penetrare e quindi anche di spezzare il contesto di colpa come un contesto di accecamento. Certo, essa ha per la prima volta concepito l'idea del vasto contesto di colpa, ma non ha al contempo intuito il momento dell'apparenza necessaria in questo contesto – e questo però, penserei, è il piccolo vantaggio, l'esiguo beneficio che oggi noi, in possesso della nostra conoscenza sociale e filosofica, abbiamo rispetto al punto di vista stoico. Ad ogni modo si deve dire che la colpa in cui si è coinvolti già quasi per il fatto che si continua a vivere non è quasi più conciliabile con la vita stessa. Se non si diviene completamente ottusi, difficilmente ci si può sottrarre alla sensazione – e qui sensazione equivale a esperienza; in ciò non penso affatto alla sfera emotiva – che in fondo, già perché si continua a vivere, si toglie la possibilità a un altro a cui la vita è stata negata, a cui si ruba la vita; come se una società, che nella sua forma assurda oggi ha reso

superfluo non il lavoro, ma gli uomini, predestinasse per così dire una quota, una percentuale statistica di uomini di cui si deve sbarazzare, per poter continuare a vivere nelle sue cattive forme attuali. E se poi uno continua a vivere, ha avuto per così dire la fortuna statistica, che è stata pagata da coloro che sono finiti dentro il meccanismo di annientamento e, come si deve temere, ancora vi finiranno. La colpa si riproduce in ognuno di noi – e ora parlo davvero rivolto molto al soggetto – perché non possiamo stare in attesa di questo contesto in ogni istante della nostra vita vigile. Se ognuno di noi, che siamo qui seduti insieme, sapesse in ogni istante ciò che è successo qui e a quali concatenazioni dobbiamo anche la nostra esistenza e come anche la nostra esistenza sia intrecciata con la disgrazia, persino se non si è fatto niente di male, diciamo solo perché per paura si è mancato di aiutare in modo decisivo un altro uomo al momento giusto, e questa per me è una situazione molto familiare dal tempo del Terzo Reich – se uno si attendesse tutte queste cose in ogni istante, allora non si potrebbe davvero vivere; per così dire si è sollecitati, spinti a quel dimenticare che ha già qualcosa di colpevole e che, per il fatto di non essere coscienti in ogni istante di ciò che incombe e di ciò che è avvenuto, al tempo stesso contribuisce al fatto che si resista troppo poco e che esso in ogni istante si possa ripetere e ristabilire.

Non è mio costume giustificare la filosofia perché ormai essa, se lo si può esprimere così paradossalmente, è il mio mestiere. Dio sa se sono consapevole del carattere problematico del dedicarsi alla filosofia proprio in un mondo che è come quello in cui viviamo. Ma forse – in fondo quando si fa qualcosa si cerca sempre una giustificazione del perché lo si fa – c'è una certa giustificazione del dedicarsi alla filosofia nel fatto che mi sembra che essa, come sapere non ancora del tutto parcellizzato, non ancora del tutto suddiviso in rami, non ancora reificato, rappresenti l'unica possibilità di riparare, entro i limiti di questo mondo parcellizzato, per lo meno qualcosa di quello che altrimenti a uno è negato, come appunto ho cercato di spiegarvi. Se uno non è capace in ogni istante di identificarsi con le vittime, di avere desti la coscienza e il ricordo, allora la filosofia, nelle forme necessarie della propria reificazione, è in compenso forse l'unica forma della coscienza che, potendo penetrare e rendere evidenti queste cose in una forma oggettivata, per lo meno oggettivamente fa *qualcosa* di ciò di cui

non siamo capaci e che, si deve anche riconoscerlo, se lo si volesse fare sotto tutti gli aspetti chiederebbe davvero troppo alla forza di ogni singolo uomo. D'altra parte – se in questo contesto giro intorno al problema della metafisica; e in queste osservazioni che facciamo adesso, giro intorno al problema della metafisica – si deve dire che il mondo in cui viviamo, da un punto di vista ancora diverso da quello che finora vi ho spiegato, suscita una sorta di sfiducia verso la filosofia. Cioè, quanto più profonda è la filosofia, quanto più si allontana dalla superficie del semplice esistente, si ha la sensazione, non ci si libera dalla sensazione che essa con il suo approfondire, con il suo allontanarsi dal semplice esistente, tanto più si allontani anche da ciò che realmente e propriamente è, «comment c'est», come dice Beckett¹; che quindi la profondità della riflessione filosofica, che è necessaria come resistenza a tutta l'apparenza e l'illusione che la coscienza reificata produce, ci allontani al tempo stesso dalla verità perché non ci si libera dal sospetto che proprio questa semplice esistenza, penetrare la quale è ormai l'inalienabile impulso della filosofia, sia l'unica cosa che c'è *senz'altro* e su cui valga la pena di riflettere. Le cose che vi ho esposto nell'ultima lezione sulla crisi del concetto e del senso e sulla impossibilità di rivendicare all'esistenza una sorta di senso, vanno proprio in questa direzione. E credo che basti solo che applichiate queste riflessioni alla questione che appunto vi sottopongo in questo momento; e innanzi tutto vedrete molto semplicemente il problema, che da una parte qualsiasi costruzione di un senso ci è proibita, ma dall'altra il compito della filosofia è appunto quello di *comprendere* e non semplicemente di rispecchiare ciò che ormai è, non di copiarlo, come dice l'espressione di Kant – che per questo la filosofia si è cacciata davvero in una maledetta situazione, in un vero pasticcio. Qualche volta sembra che la cosa più superficiale e banale, quindi anche le relazioni più superficiali che solo la scienza positivista corrente coglie nel suo procedimento classificatorio, abbiano ragione, mentre invece l'essenza, una volta svelata, mira al profondo. È l'inquietante sospetto che talvolta si ha, proprio come un cosiddetto pensatore metafisico, quindi come un uomo che non può far altro che cercare di comprendere – il sospetto che si impone: che il comprendere stesso sia già un'illusione alla quale si dovrebbe rinunciare; e che appunto quello spirito semplicemente registrante, superficiale, a cui ci si oppone con ogni fibra, alla fine potrebbe anche avere ragione contro di noi. In questo senso

metafisico, nella speculazione si deve accogliere, per così dire, ancora il *common sense*, la banale ragione umana; la si deve accogliere nella speculazione come il principio appunto che fa sì che il mondo semplicemente sia e nient'altro, se la sua profondità non deve essere realmente una falsa profondità, cioè una profondità che offre illusoriamente un senso.

Ma, d'altra parte, la fortuna del pensiero, ciò che senz'altro motiva a riflettere su questioni metafisiche e a sollevare i problemi che vi ho spiegato durante questo corso, è appunto solo la fortuna di elevarsi, la fortuna di superare ciò che semplicemente è. E fa parte dei pensieri più amari che possono affliggere uno che si dedica alla filosofia, il fatto che dedicandosi a questa fortuna del filosofare – quindi non volendo ottenere mercanteggiando la verità dal semplice esistente – uno viene portato proprio dalla verità in una specie di contesto demoniaco. Se effettivamente la realtà banale, la sostituzione della conoscenza con il semplice registrare, ordinare, riassumere fatti, avesse l'ultima parola contro l'elevarsi del pensiero, allora in fondo la verità stessa sarebbe una chimera, in fondo non sarebbe affatto una verità – ma la verità non sarebbe nient'altro che la semplice ricapitolazione e disposizione praticabile del mero esistente. Il sospetto quindi che qui denuncio e che, direi, va a finire necessariamente nella speculazione filosofica come un *momento*, è che oggi la coscienza banale, positivista, potrebbe essere più vicina all'*adaequatio rei atque intellectus* che non la coscienza sublime. Credo che l'unica via che ci conduce fuori sarebbe quella di una riflessione sull'idea stessa di verità, che dovrebbe concepire la verità appunto non come una *adaequatio*, non come un semplice misurarsi ai fatti, ma come l'atteggiamento verso un senso di tutt'altra specie e dimensione – che però è anche legato a un atteggiamento della coscienza molto diverso da quello della semplice registrazione. Ma se vi ho detto che questo motivo della realtà banale o positivista, questo motivo cioè per cui lo spirito in fondo non consiste in nient'altro che nel contare i piedi del millepiedi, e posso dire che tutto ciò che penso in generale non è nient'altro che un'unica resistenza contro questa rappresentazione dello spirito – allora l'impulso che intendo, cioè l'impulso che è opposto a quello, forse può senz'altro conservarsi solo con un «getta via per guadagnare». Quindi non conservando delle cosiddette alte sfere di riserva o, devo piuttosto dire, dei parchi naturali che la

riflessione non può toccare, ma solo spingendo all'estremo il processo di demitizzazione o di illuminismo – solo in questo semmai vi è una speranza che esso, grazie alla sua autoriflessione, non si compia in quella realtà banale il cui compimento è l'orrore assoluto. Allora, quale che possa essere il giudizio sulle opere di Hannah Arendt, e il mio è molto critico – ad ogni modo però ella ha ragione nell'identificare il male con il banale². Solo che lo volgerei altrimenti; non direi che il male è banale, bensì che il banale è male – cioè la forma della coscienza e dello spirito, che si adegua al mondo come è, che ubbidisce al principio d'inerzia. E questo principio d'inerzia è veramente il male radicale. Direi quindi che oggi a un pensiero metafisico, se mai vuole avere una possibilità, si richiede di non degenerare in chiacchiere come la «nuova sicurezza»³ e sciocchezze simili; di non essere apologetico e di non rinviare a un qualcosa come un possesso imperituro – ma di pensare contro se stesso; e ciò significa che si deve misurare con l'estremo, con l'assolutamente impensabile, per avere in genere ancora un diritto in quanto pensiero.

Signore e Signori, nell'ultima lezione vi avevo parlato di Auschwitz e del fatto che con le cose successe lì e per le quali ho nominato solo Auschwitz – mentre naturalmente questo è impensabile ancora oltre l'impensabile: cioè significa tutta una fase storica – con queste cose la metafisica stessa è cambiata fin nei suoi momenti più intimi. Se volete, potrei anche dare a questo discorso una piega filosofico-morale e dire che Hitler ci ha imposto un nuovo imperativo: semplicemente questo, che Auschwitz non si ripeta e che non ci debba essere più niente di simile. È impossibile fondare questo imperativo, e ciò lo accomuna a quello kantiano. Quando Kant considera il suo imperativo come assolutamente dato, vi è certamente in questo molto cupo autoritarismo e irrazionalismo, ma anche – ho cercato di spiegarvelo nel corso del semestre passato⁴ – appunto la coscienza del fatto che la sfera del retto agire non si risolve nella semplice razionalità, bensì le «si aggiunge» qualcosa⁵. Io credo che già un tentativo di indicare, diciamo, una legge universale per cui non debbano più esistere Auschwitz o la bomba atomica o appunto tutte queste cose che qui sono legate tra di loro – fondare questo imperativo, avrebbe già qualcosa di così ridicolo perché in tal modo sarebbe trasferito nella razionalità, nella sfera dello spirito in fondo derivata, il diritto di una giurisdizione che

essa può solo usurpare. Per il resto – e ciò appartiene alla stessa sfera – nel momento in cui qui si cerca di fondare, si finisce subito in una dialettica insolubile. Immaginatevi quindi semplicemente una delle orribili guerre semicoloniali che sono tipiche della nostra epoca – in cui cioè è uno dei partiti, e quale sia lo si può tirare a sorte, tortura e commette orribili atrocità, e l'altro poi è costretto, come dice, anche a torturare per impedire agli avversari la loro pratica. Non voglio approfondire la fondatezza o meno di tali considerazioni, voglio solo dire che nel momento in cui si cercasse di fondare una frase come questa: non si deve torturare, si finisce già in una cattiva infinità; e probabilmente in ogni simile tentativo di fondazione si avrebbe la peggio – mentre quello che è vero in questa frase è proprio ciò che si sottrae a una tale dialettica. E credo che non mi fraintenderete nel senso di una sorta di irrazionalismo o di una fede in un diritto naturale immediatamente ragionevole. Tutto ciò è ben lungi da me. Bensì vorrei piuttosto far notare questo momento pratico nella filosofia morale, che non si risolve nella conoscenza ma d'altra parte è costitutivo per la conoscenza. L'elemento extra-logico a cui ricorro – per chiarirlo del tutto e metterlo al sicuro da ogni irrazionalismo – è in realtà quello che si fa sparire per incanto dalla filosofia e dalla razionalità. Ma non, come si dice, in modo che essa faccia sparire per incanto i momenti o valori irrazionali, ma proprio al contrario: cioè è molto semplicemente il momento dell'orrore per il dolore fisico del corpo straziabile che si reca a un qualsiasi uomo, come una volta ha detto Brecht.

Se vi dico che in realtà il fondamento della morale oggi risiede, vorrei dire quasi, nella sensazione fisica, nell'identificazione con il dolore insopportabile, con questo vi indico da un altro lato ciò che prima ho cercato di accennarvi in una forma molto più astratta – cioè che la morale, ciò che si può chiamare morale, quindi l'esigenza di una vita giusta, sopravvive in momenti schiettamente materialistici; che proprio il principio metafisico del «tu devi» – e questo «tu devi» è un principio metafisico che indica oltre la semplice fatticità – in fondo questo stesso principio può trovare la sua giustificazione soltanto nel ricorso alla realtà materiale, alla realtà corporea, fisica e non al suo polo opposto, come pensiero puro: che quindi la metafisica è scivolata nell'esistenza materiale. Proprio questo passaggio delle questioni metafisiche vere e proprie

e, se posso esprimerlo così presuntuosamente, della metafisica stessa nello strato della realtà materiale, è ciò che viene rimosso dalla coscienza consenziente, dal consenso ufficiale di ogni risma. Credo che da bambini ancora se ne sappiano di queste cose, nel modo torbido in cui si fanno da bambini. È questa la zona che poi in realtà si creò alla lettera nei campi di concentramento; e di cui da bambini si ha un'idea – passa il carro di un accalappiacani e cose simili – in esperienze spesso subliminali: questa è la cosa più importante, questo è in fondo ciò che conta, la zona della carogna e dello scotennatore. E questo sapere inconscio, che questa sia la cosa più importante, che la si conosca – non è certo più insignificante della sessualità infantile che, come ha dimostrato Freud, è affine molto strettamente a questa sfera, ha molto a che fare con questa sfera. Questa sensazione quindi: questo è in gioco, che la più misera esistenza fisica, che si incontra in questi fenomeni, è in relazione con l'interesse supremo dell'umanità in un modo, direi, fino a oggi non ancora pensato a fondo, ma solo sfiorato. Credo che nella formazione che riceviamo da studenti, l'unico punto in cui forse veniamo un po' a conoscenza di queste cose sia l'anatomia nello studio della medicina; e quella specie di spaventosa eccitazione con cui questa zona è impegnata, per esempio, dagli studenti del primo semestre – tutto questo sembra appunto indicare che in fondo qui sta il punto, e che tutto dipende dallo spogliarci dei meccanismi di accecamento della civiltà che continuamente ci nascondono questa sfera. È quasi come se la filosofia – e proprio la filosofia grande, profonda, costruttiva – ubbidisse a un unico impulso: andarsene via da dove c'è la carogna, la puzza e la putrefazione. E proprio attraverso questa distanza, che prende la sua profondità da questa miserrima realtà, la filosofia è sempre in pericolo di trasformarsi in qualcosa di così sottile, falso e misero. Tra l'altro: le riflessioni che vi sto esponendo, per quanto siano frammentarie, forse servono a farvi capire perché l'arte drammatica di Beckett, che, come sapete⁶, mi pare l'unica opera metafisica davvero rilevante del periodo postbellico – perché essa accade sempre in questa sfera. E la meschina derisione che si fissa sul fatto che in fondo Beckett avrebbe sempre a che fare soltanto con urne, cassette delle immondizie e mucchi di sabbia in cui gli uomini vegetano tra la vita e la morte, come del resto hanno effettivamente vegetato nei campi di concentramento – questa derisione mi pare solo un disperato tentativo di rifiutare appunto questo: che proprio qui sta il punto,

che proprio di queste cose si tratta.

Se ci si rende conto che tutto quello che chiamiamo civiltà (*Kultur*) consiste nella repressione della natura e delle tracce della natura non dominata, allora naturalmente per questa civiltà la cosa più insopportabile è non poter dominare completamente ciò che è naturale, che irrompe continuamente per così dire nella sua sfera particolare, come avviene in questa oscura sfera di cui vi ho appunto parlato. Si potrebbe dire che la civiltà aborre la puzza perché essa stessa puzza – nel senso in cui Brecht una volta lo ha formulato nella frase davvero grandiosa e illuminata: finora l'umanità si è costruito un immenso palazzo di merda di cane⁷. Io credo che l'aspetto di colpevolezza e bassezza della civiltà, appunto la repressione della natura – e questa repressione è essa stessa l'elemento naturale cattivo e cieco negli uomini – sia la ragione per cui gli uomini non vogliono parlarne. E se si vuole davvero curare la filosofia dal carattere ideologico ed eufemistico che oggi ha assunto in misura quasi insopportabile, allora forse proprio questo è il τόπος νοητός, il luogo della conoscenza in cui si dovrebbe compiere questa inversione della filosofia. Se è vero ciò che qui ho cercato molto radicalmente di rendere comprensibile circa il concetto di civiltà, allora nel senso appunto di quel programma si può dire che tocca alla filosofia rendersi conto dell'indicibile e che questa è l'unica sua *raison d'être* – con Auschwitz e il mondo di Auschwitz è divenuto evidente ciò che però non è stata una sorpresa *per gli* uomini che non erano positivisti, ma speculativi e profondi: cioè che la civiltà è fallita fino nel più profondo. Questa è una frase che è stata espressa anche da Marx nelle magnifiche formulazioni, da lui poi soppresse, delle prime stesure del *Capitale*, nelle quali parla dell'ottusità di tutte le civiltà finora esistite; come è stata espressa ovviamente anche da Nietzsche che come nessun altro, proprio perché era fissato sulla sovrastruttura, ha gettato uno sguardo al fondamento di questa sovrastruttura, di questo sistema di civiltà. E precisamente questo si deve innanzi tutto comprendere, che la filosofia, l'arte e la scienza illuministica non hanno realmente toccato gli uomini ai quali si rivolgevano e ai quali necessariamente anche si riferiscono come al loro soggetto ideale. Ricordo una visita a Bamberg in cui fu rivolta questa domanda, se la vista della città indicibilmente bella e intatta, in parte medievale e in parte barocca, avesse in qualche modo anche formato, cambiato gli uomini che vi

erano vissuti, come si vorrebbe auspicare. Basta soltanto nominare la parola Bamberg e credo che non sia necessaria una risposta a questa domanda.

Ma, se parlo di fallimento della civiltà, questo va anche oltre il fallimento della civiltà rispetto agli uomini, poiché l'autonomizzazione della cultura (*Kultur*) non è qualcosa che si possa semplicemente cancellare nel senso di esigere dalla cultura che si rivolga agli uomini, che sia qualcosa per gli uomini e dia loro qualcosa. La cultura, proprio nelle sue grandi manifestazioni, non è una sorta di istituto social-pedagogico, bensì ha la sua verità – se ne ha una – solo in se stessa. E ciò che essa forse può o potrebbe significare per gli uomini, lo può adempiere solo perché *non* pensa agli uomini, ma viene sviluppata puramente e conseguentemente in se stessa – la qual cosa però, così cieco è il corso del mondo, in generale viene poi anche imputata alla cultura come una mancanza di amore, se in un certo senso non si adatta a ciò che gli uomini vorrebbero da essa. D'altronde credo che anche nelle zone autosufficienti dello spirito alberghi la falsità. E se metto così al centro il punto di vista critico in tutto ciò che si riferisce alle opere dello spirito oggettivo, come faccio e come forse non va a genio ad alcuni di voi, la ragione sta nel fatto che credo che l'esigenza essenziale della liberazione dell'uomo dal velo, dall'ideologia, sia di prendere coscienza del momento di falsità proprio là dove questa falsità si frantende come verità, dove lo spirito maligno si frantende come spirito. Questo diviene forse evidentissimo nel fatto che tutto l'ambito che già quattro anni fa, subito dopo il mio ritorno dall'America, ho chiamato l'ambito della cultura (*Kultur*) risorta⁸, quindi di una cultura che ritira fuori i suoi tradizionali valori del vero, del bello e del buono, come se non fosse successo niente – che questa sfera della cultura risorta è proprio l'immondizia e la spazzatura davanti alla quale questa cultura fugge, come vi ho detto prima, davanti alla quale si ritira. Questa cultura risorta assomiglia, per così dire, alle macerie che essa rimuove e sulle quali si è così alla meno peggio e miseramente di nuovo installata, come vi mostra con forza veramente simbolica l'immagine esteriore delle nostre città ricostruite. Questa civiltà risorta si è realmente trasformata *del tutto* in ideologia, ovvero in ciò che essa, grazie alla separazione tra lavoro intellettuale e lavoro fisico, è *anche* stata da sempre. Nei suoi confronti ci si trova in un'antinomia: chi si batte in favore della

conservazione di questo tipo di civiltà si rende complice della sua falsità e dell'apparenza ideologica in genere; ma chi non lo fa e chi esige che si faccia *tabula rasa* favorisce molto direttamente la barbarie sulla quale certamente la civiltà si era elevata e che era stata appunto mitigata dagli interventi della civiltà. Neppure il silenzio fa uscire da questo circolo, bensì chi tace, chi non dice più niente – e dio sa che la tentazione è abbastanza grande – testimonia solamente a favore della sua incapacità soggettiva di dire ciò che si dovrebbe dire e per giunta spiega questa incapacità soggettiva come una posizione particolarmente elevata verso l'oggettività della verità. La soppressione della cultura che si pratica nell'Est, cioè la sua trasformazione in un semplice mezzo di potere, rende pan per focaccia alla cultura che è sempre stata tutt'uno col potere. Ma esso, da parte sua, non è neppure migliore della cultura, bensì ancora peggiore, appunto perché soffoca se è possibile persino le promesse e le speranze che la cultura contiene e ritorna al punto di vista della repressione diretta – e se è possibile fa pure credere agli uomini che questo stato di repressione diretta sia la libertà. Credo, con questa antinomia filosofico-culturale, di avervi mostrato al tempo stesso un'antinomia politica.

1 Il titolo dell'ultimo romanzo di Beckett (Paris 1961) citato spesso da Adorno nella *Teoria estetica*.

2 Cfr. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1964 [trad. it. *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964].

3 Allusione al libro omonimo di Otto Friedrich Bollnow (Stuttgart 1956); cfr. anche GS 6, pp. 419 sg. e *passim*.

4 Si veda *supra*, undicesima lezione, nota 5.

5 Sulla categoria dell'«elemento aggiuntivo» cfr. anche la *Negative Dialektik*, GS 6, pp. 226 sgg. [trad. it. pp. 203 sgg.]; cfr. anche E. GOEBEL, *Das Hinzutretende. Ein Kommentar zu den Seiten 226 bis 230 der "Negativen Dialektik"*, in *Frankfurter Adorno Blätter IV*, Text und Kritik, München 1995, pp. 109 sgg.

6 Qui Adorno richiama il suo saggio su *Finale di partita* di Beckett (cfr. GS 11, pp. 281 sgg. [trad. it. in *Note per la letteratura*, Einaudi,

Torino 1979, vol. I, pp. 267-308]).

⁷ Così è detto anche nella *Dialettica negativa*: «Inorridisce al lezzo, perché è essa [cioè la cultura] che puzza; perché il suo palazzo, come dice un grandioso passo di Brecht, è costruito con sterco di cane. Anni dopo che quel passo fu scritto, Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura». (GS 6, p. 359; trad. it. p. 331).

⁸ Cfr. il saggio *Die auferstandene Kultur* del 1950, adesso GS 20.2, pp. 453 sgg.

Sedicesima lezione

22 luglio 1965

Temo che possiate pensare¹ che abbia rinviato la questione degli oggetti metafisici in sé mediante la controdomanda sulla possibilità di dire qualcosa sugli oggetti metafisici – solo che io non ho introdotto questa possibilità, come avviene nelle teorie idealistiche correnti, come una controdomanda su un soggetto di qualsiasi natura, ma essa ha assunto la forma di una controdomanda sulla cultura: io quindi, per così dire, misuro la metafisica dallo stato della cultura; subordino le risposte alle cosiddette questioni metafisiche alla coscienza della condizione storico-culturale, mentre proprio secondo le rappresentazioni correnti, che attribuiscono alla metafisica il vero, l'assoluto, ciò che trascende ogni condizionamento umano, non si deve poter attribuire a questa coscienza proprio una simile relazione costitutiva. Credo perciò di dovervi dire qualcosa sull'intreccio di ciò che chiamiamo cultura e delle questioni metafisiche stesse. Avrete notato che in alcune argomentazioni decisive – e l'osservazione che al momento faccio con voi è, come si dice, un'osservazione di metodo –, in ciò che vi ho detto *non* si trae dalle esperienze della metafisica interne a una cultura la conseguenza critico-conoscitiva corrente: che dallo stato della coscienza culturale dipenda ogni volta anche la coscienza dell'assoluto senza che ne sia toccato l'assoluto stesso. Piuttosto credo sia bene che qui, parlando in fondo della possibilità della metafisica – ci rendiamo decisamente conto di questo punto, affinché non abbiate l'impressione che in questo punto io sfugga o pratici una specie di pensiero inconsequente per sottrarmi alla questione decisiva, pescando nel torbido. Ciò che intendo è questo: la questione – come sia stato possibile ciò che è accaduto – non ha solo un'influenza epistemologica o nosologica sulla questione della metafisica, ma tocca realmente, e *direttamente*, le risposte metafisiche. Penso quindi, in altre parole, che la tesi metafisica dell'esistenza di un senso del mondo o persino di un progetto cosmico che sta alla base di tutto ciò che accade nel mondo, vada in

protesto nel momento in cui manca la costruzione di un nesso logico tra ciò che è accaduto e queste idee. Nel momento in cui ci si deve ritirare nell'elemento del tutto astratto di un decreto imperscrutabile – e nel concetto del decreto imperscrutabile c'è sempre qualcosa di fatale – viene scossa l'ipotesi della stessa sensatezza metafisica (e non semplicemente della nostra coscienza di essa). Perché penso che non abbiamo altro che la nostra ragione, non abbiamo altra possibilità che di misurarlo con la nostra esperienza concreta; ed entro le costellazioni in cui facciamo esperienza, tutte le tesi tramandate affermative o positive della metafisica – credo di poterlo esprimere nel modo più semplice così – si trasformano semplicemente in blasfemia.

Ci sono molti uomini che proprio davanti alla disperazione si salvano nella teologia. Credo che si dovrebbe dire loro che la pretesa che pongono a sé e alla loro rappresentazione dell'Assoluto – cioè che questa realtà² si possa porre nel senso dell'Assoluto stesso, dà luogo alla sua demonizzazione – una possibilità che era già fondata³ nella teologia dialettica come dottrina del «totalmente Altro», che fa di Dio un abisso, e che si è poi manifestata con una forza travolgente nell'opera di Kafka in cui le tradizionali teorie teologiche tramandate vengono misurate con l'esperienza in modo tale che così facendo si rovesciano nel loro contrario, cioè in una fosca mitologia o demonologia⁴. Questo è ciò che intendevo. E in questo senso vi prego di comprendere che i rapporti che finora ho stabilito tra cultura e metafisica – questo non si riferisce agli occhiali con i quali lo osserviamo, o alla vetrata attraverso la quale noi prigionieri guardiamo⁵, ma ha assolutamente la sua rilevanza per la cosa stessa. Nel senso cioè di un rovesciamento della quantità nella qualità, tanto che questi elementi erano naturalmente sempre già presenti e la giustificazione teologica ha dovuto disperatamente darsi da fare per venire a capo di questi problemi, per sistamarli in qualche modo – ma ciò che allora appariva enigmatico e imperscrutabile solo nel caso individuale, nel frattempo si è trasformato in realtà oggettiva e universale, nel corso del mondo, tanto che rispetto alla potenza superiore di questo corso oggettivo del mondo ogni tentativo di armonizzarlo con il cosiddetto «progetto cosmico» o con la provvidenza degenera appunto necessariamente in follia. La teologia della crisi, come si definisce la teologia dialettica che risale al Commento di Karl Barth della

Lettera ai Romani⁶ – la teologia della crisi, che protestava contro di essa in modo astratto e impotente, in questo protestare registra l'intreccio funesto di metafisica e cultura. Essa aveva riconosciuto, e questo è l'enorme merito di tutti i pensatori di cui si tratta qui, quindi accanto a Barth anche quello di Emil Brunner⁷, di Ebner⁸, di Friedrich Gogarten⁹ e di alcuni altri (benché tra loro ci siano anche quelli che nel loro pensiero hanno preso una piega oscura)¹⁰ – essi hanno riconosciuto che l'immanenza della cultura e l'amalgama delle categorie e idee della cultura con le idee metafisiche tende a togliere a queste idee stesse il loro contenuto oggettivo di verità, a livellarle al soggetto; allo spirito, come lo ha chiamato Kierkegaard, l'antenato di questo movimento: a mediarle – per cui del resto, se mi scusate la pedanteria, Kierkegaard ha del tutto frainteso il concetto hegeliano della mediazione, come una mediazione *nell'estremo stesso*, perché ha compreso questo concetto della mediazione dall'esterno, come il gettare un ponte tra l'Assoluto e lo spirito umano finito e condizionato. Questo intreccio di autoinganno della cultura e disgregazione interna delle idee metafisiche è stato registrato con straordinaria onestà e rigore dai teologi dialettici. Solo che essi sono stati derubati (e queste cose sono state dimostrate in particolare nel libro non ancora pubblicato di Hermann Schweppenhäuser)¹¹ del frutto della loro conoscenza o sono essi stessi soltanto rimasti prigionieri di un punto di vista soggettivo – quindi proprio ciò contro cui si sono difesi molto strenuamente – in quanto credevano di avergli contrapposto l'assolutamente Altro e il completamente Indeterminato. Ma il problema di questo concetto dell'assolutamente Altro è che: o è del tutto indeterminato e astratto, e per questo non può assolvere il suo compito; o riceve delle determinazioni che sono di nuovo esse stesse soggette alla critica di questa teologia, cioè determinazioni che sono proprie dell'immanenza; o infine – e questa è la via che ha percorso la maggior parte di questi teologi – che questo contenuto deve essere introdotto dall'esterno, dogmaticamente, arbitrariamente, con un salto, cosicché la dialettica, che in fondo rappresenta il nucleo di questa concezione teologica, è al tempo stesso da essa smentita. Il fatto è che il principio dello spirito assoluto, che è una singolare determinazione di indifferenza tra la trascendenza da un lato e la quintessenza dello spirito umano, come sua propria totalità omnicomprensiva, dall'altro, distrugge instancabilmente ciò che finge di esprimere; quindi assume in sé instancabilmente ciò che

vuole formulare appunto come l'Assoluto, cioè come Superiore a ogni assunzione-in-sé, e perciò – e in ciò, se volete, Hegel potrebbe ancora essere spinto oltre se stesso – il suo concetto supremo in cui tutto deve giungere alla quiete, cioè il concetto dell'Assoluto, diviene dialettico in se stesso – tanto che, mentre si pone come assoluto, al tempo stesso, poiché ciò che è viene assunto nello spirito come una realtà umana, distrugge la trascendenza o l'assolutezza dell'idea che di esso si afferma.

Credo che la conseguenza che innanzi tutto se ne deve trarre e che *non* hanno tratto i teologi dialettici, che nonostante la dottrina dell'assolutamente Altro continuano ininterrottamente a servirsi delle parole tramandate della teologia; la conseguenza che se ne dovrebbe trarre è che nessuna cosiddetta grande e nobile parola – e dopo Auschwitz queste cose non si possono pensare che in parole, se così posso ancora una volta dirlo – si può più usare; non solo per le ragioni che vi ho spiegato, cioè che le grandi parole sono diventate assolutamente incommensurabili con l'esperienza, ma, se volete, per la ragione ancora molto più diabolica che oggi addirittura fa parte dell'essenza del male impadronirsi delle grandi e nobili parole. Addirittura questo è il segno dei movimenti totalitari, che hanno monopolizzato tutti i cosiddetti concetti grandi e nobili; e per loro è anatema ciò che essi perseguitano e distruggono come l'inferiore, l'insetto, lo sporco, come umanità inferiore e come ciò che tutte queste parole esprimono. E in effetti il contesto di accecamento, o il bando di cui vi ho parlato, è così esclusivo che in esso quasi sempre chi si rifiuta di partecipare, quindi tutto ciò che realmente esprime l'*altro*, viene denigrato come inferiore; mentre gli ideali stessi sono divenuti, in un senso che non si può immaginare, immagini di copertura del male. Analizzare questi meccanismi era uno dei fini molto importanti – se posso accennarvelo ancora una volta – tra quelli che in fondo mi ero proposti con il testo sul *Gergo dell'autenticità* (oltre quelli già detti) – cioè di indicarvi concretamente in che modo le grandi e nobili parole tradizionali siano diventate immagini di copertura proprio dell'inferiore, dell'oppressione, del male. Certo, si dovrebbe essere un filosofo del linguaggio molto superficiale e, se volete, molto nominalistico, se quest'esperienza che tutti potete fare e che è stata prima registrata, anche se in un modo molto diverso, nella lettera a Chandos di Hugo von Hofmannsthal¹² – se quest'esperienza che si

fa solo nelle parole che non si possono più pronunciare non dovesse anche dire qualcosa su ciò che esse esprimono. Credo che questo sia uno dei punti decisivi in cui la teoria che sostengo, e di cui nei semestri scorsi vi ho esposto per lo meno notevoli frammenti, si distingue dalle teorie usuali in quanto sono dell'opinione che il destino storico-filosofico del linguaggio sia al contempo il destino storico-filosofico della cosa stessa – in base a un'opinione che del resto non era estranea all'idealismo tedesco, in particolare a Wilhelm von Humboldt: cioè che il linguaggio costituisce il pensiero, come pure viceversa; un'opinione del resto che nel frattempo è stata appiattita dal nominalismo e che pochissimi ancora ricordano, benché ogni autocoscienza riguardo al pensiero possa loro mostrare in quale misura il pensiero sia mediato dal linguaggio, come pure viceversa. Tutta l'opera di Karl Kraus deve intendersi nel senso che egli, per così dire, prende il destino del linguaggio come la storia del declino dei contenuti incarnati nel linguaggio; che per lui quindi il declino del linguaggio nella società tardo-borghese è indice di ciò che da parte loro sono diventate le grandi idee.

Forse posso spiegarvi ciò che qui intendo e che è costitutivo per la metafisica, raccontandovi una storia che è accaduta, credo, l'anno scorso. Ero in ferie con uno scrittore che del resto stimo moltissimo per la sua forza morale; ha passato molti anni nel campo di concentramento – un ebreo, un perseguitato – e ha avuto la forza di registrare e oggettivare le cose che ha visto nei *Lager*; ed è uno tra i pochi ai quali dobbiamo senz'altro il fatto che, nella forma del racconto, si realizzi l'unica cosa che ancora possiamo fare nei confronti delle vittime, cioè non dimenticare¹³. Facevo una lunga passeggiata con quest'uomo e si venne a parlare di Beckett, ed egli manifestò un fortissimo stato d'eccitazione contro Beckett e gli scappò questa frase: «Se Beckett fosse stato nel *Lager* probabilmente non scriverebbe queste cose disperate, ma cose che danno coraggio agli uomini». Trovo che ciò che qui accade: la confusione che qui s'incontra – ne comprendo la motivazione soggettiva e tengo conto di quello che quest'uomo ha alle spalle – ciò getta luce sullo specifico carattere di ideologia che oggi ha assunto il rapporto con i concetti metafisici. C'è un proverbio americano che dice press'a poco: in trincea non ci sono atei; in questa direzione va anche l'antico proverbio tedesco secondo cui il bisogno insegna a pregare

– e quest'uomo personalmente eroico in fondo argomenta in un modo del tutto simile. Questa argomentazione è così inconcludente perché le situazioni in cui gli uomini vengono costretti, per poter sopravvivere, a pensare in modo «positivo», sono situazioni coatte che li limitano, li ricacciano nella loro pura autoconservazione, li costringono a pensare solo a ciò di cui hanno bisogno per poter sopravvivere in quella situazione – tanto che per questo viene incrinato e distrutto irrimediabilmente il *contenuto di verità* di ciò che pensano. È possibile che se Beckett fosse stato in un *Lager* non avrebbe scritto *L'innominabile* e il *Finale di partita*; ma non ritengo possibile che, per questo motivo, ciò che egli fa sarebbe diventato migliore e più vero. L'idea che incontrerete sempre anche in questo contesto: bisogna dare qualcosa agli uomini, bisogna fare coraggio agli uomini – tutte queste cose, da una parte, sono condizioni del pensiero della verità attraverso cui il pensiero della verità viene *limitato* e colui che pensa la verità viene accusato con odio di disumanità, come vi ho mostrato prima. Ma trovo inoltre che con questo modo di pensare, e con questa esigenza che si pone al pensiero, si fa torto agli uomini in cui onore apparentemente lo si dice. In verità – mentre si fa come se si dovesse pensare e rivolgersi a loro per amore degli uomini – essi vengono ridotti a oggetti di un pensiero tagliato su loro misura, che li manipola, che li calcola, che già dall'inizio si prepara a dare loro ciò che vogliono e di cui hanno bisogno. Con questa valutazione degli uomini che si manifesta anche in quei comandamenti che si pretendono sublimi, in realtà si avviliscono gli uomini ai quali si dà a intendere di servirli. In fondo la metafisica li tratta come l'industria culturale. E direi che oggi il criterio di ogni questione metafisica è se essa possieda questo carattere del consenso dell'industria culturale oppure no. D'altra parte, al riguardo ricordo che quando molti anni fa, immediatamente dopo la guerra, ancora in America, Horkheimer e io leggemmo insieme il libro di Kogon sullo *Stato delle SS*¹⁴ – nonostante fosse il primo a darci tutta una rappresentazione di quello che era accaduto, noi due reagimmo sentendo la sua lettura come qualcosa di infinitamente liberatorio. E sono abbastanza democratico per credere che ciò che abbiamo provato in fondo sia stato e possa essere per tutti gli uomini che si sono imbattuti in queste cose, solo che la maggior parte degli uomini è così in balia di idee comuni che non ha il coraggio di fare questa esperienza. Se c'è qualcosa che poi porta fuori da questo cerchio infernale – e non

vorrei esagerarla; io stesso sono assolutamente consapevole della debolezza e gracilità di questa coscienza – è probabilmente questo, che come spirito si è capaci di accogliere ancora in sé l'impossibile, di pensare e rimanere padroni di sé davanti all'esperienza spirituale. Questo è abbastanza poco. Perché è naturale che questa immaginazione e questa capacità di pensare ancora l'estrema negatività non è affatto paragonabile a ciò che accade a uno quando finisce personalmente in quelle situazioni. Ma ciò nonostante penserei che in fondo nel non sentirsi manipolato, ma avere la sensazione che in queste cose si arrivi all'impossibile senza alcun riguardo, c'è l'unico rispetto che dopo tutto è dovuto: cioè il rispetto per la possibilità dello spirito di elevarsi, nonostante tutto, un po' al di sopra di ciò che è; e che in fondo a uno si dà più coraggio (se posso assumere quella formulazione) se *non* gli si fa coraggio e non si sente ingannato, ma si ha questa sensazione: persino la cosa più impossibile si può pensare e, per il fatto che rientra nella riflessione, non mi sta di fronte come qualcosa di assolutamente estraneo e assolutamente diverso. Questa idea, immagino, è forse più confortante di ogni conforto, mentre il conforto è sconcertante, essendogli sempre associata la propria falsità.

C'è un passo in Kant, nella dottrina del sublime dinamico della *Critica del giudizio estetico* – è un passo rilevante; è un passo in cui Kant non ha uno stile rococò, ma anche già nel linguaggio ha davvero il tono della grande lirica tedesca e inglese diffusasi intorno al 1780 – un passo in cui parla del sentimento del sublime come di una particolare vibrazione tra il sentimento d'impotenza dell'uomo empirico di fronte all'infinità della forza della natura e, dall'altra, la felicità, come spirito, come essenza della libertà, di essere però superiore e più forte di questa potenza naturale¹⁵. Rispetto al pathos infinitamente positivo che questa teoria ha ancora in Kant, noi siamo come accalcati su una minuscola isoletta. E ciò che oggi cerco di esprimervi non vuole pretendere di rivendicare per questo lo anche soltanto un residuo di quell'autonomia e di quel pathos. Ma c'è ancora qualcosa di questo che molto difficilmente si può comprendere, che è infinitamente limitato – forse anche questo, che la possibilità di un mutamento in genere dipende dal fatto che si prenda coscienza, noi stessi, della negatività estrema, cioè della negatività negli strati profondi e non solo negli effimeri fenomeni di superficie. Forse dopo tutto oggi si può cambiare solo proprio con le

idee che non mirano direttamente al mutamento. Ed è caratteristico il fatto che regolarmente, quando si affermano sul serio delle idee non seguite dalla disposizione: «Sí, ma che cosa devo *fare*, qui e ora» – questo provoca subito delle grida feroci¹⁶; e grida feroci (possono essere anche silenziose) che non si attengono a nessuna linea di demarcazione politica o altra, semplicemente perché è insopportabile che *non* si ceda a una qualsiasi prassi. Ciò viene poi razionalizzato, molto ben razionalizzato – ed è assai difficile obiettare qualcosa: «Sí, allora il mondo, orribile come è, con tutte queste terribili possibilità che ha, deve restare così? non si deve fare niente contro di esso?». Io questo bisogno lo rispetto; sarei l'ultimo che oserebbe negarlo. Vi chiedo soltanto di riflettere, Signore e Signori, se proprio per la coercizione di fare qualcosa qui e ora e per l'incatenamento del pensiero che c'è in questa coercizione, il pensiero non venga arrestato proprio là dove dovrebbe proseguire perché si giunga al punto in cui qualcosa si può davvero cambiare. Se una volta ho detto – in un senso ironico e triste – che questo è il tempo della teoria, con ciò non ho inteso dire nient'altro che questo. Il sortilegio oggi non consiste minimamente nel fatto che esso trattiene gli uomini da un *fare* di cui *credono* che porti fuori dal sortilegio; né nel fatto che esso impedisce loro la *riflessione* su se stessi e sui rapporti, che forse potrebbe *realmente* portarli fuori. Io credo che proprio la rabbia che assale gli uomini per questo modo, diciamo, di riflettere senza conseguenze e, d'altra parte, il momento di liberazione che c'è in una tale riflessione – questi due fenomeni sono precisamente correlativi l'uno all'altro. Ciò che si rivolge agli uomini, come oggi si dice, per amore degli uomini li defrauda di ciò di cui hanno diritto, anche se credono il contrario – e perciò riduce la loro possibilità, la loro umanità. Questo rispondo anche a quelle obiezioni che tendono ad addurre l'argomento della «mancanza di amore per gli uomini», perché non dò indicazioni per la prassi e non esprimo niente di consolatorio. Vi metto in guardia: quando si parla di amore, quasi sempre si vuole che questo amore in qualche modo torni utile al cattivo. E d'altronde è certamente vera la frase delle *Bandiere nere* di Strindberg: «Come potrei amare il bene se non odiassi il male?»¹⁷.

Se davvero si concepisce il mondo di oggi come un mondo inestricabile, come ho cercato di mostrarvi con degli accenni, non so come si possa essere altro che critici, come si possa stare in un

atteggiamento di amore per ciò che esiste. Ma tenendo presente e dicendo ciò, naturalmente ci si espone fin da principio all'attacco di tutti gli istinti e le eccitazioni disponibili che vengono poi scatenati, anche col sentimento della propria giustificazione morale, per impedire ciò che vorrebbe forse sporgere un pochino il capo o le antenne. L'esigenza di demolire i vecchi strati culturali e di un nuovo inizio assoluto è stata molto forte in Germania dopo la catastrofe. E credo che la questione della posizione rispetto alla metafisica oggi abbia molto a che fare con questo bisogno – si credeva che se solo si fossero finalmente rimosse tutte le rovine di questa cultura, si sarebbe giunti all'originario, al vero, appunto a ciò che viene inteso dalla metafisica che, secondo questa concezione, è stata semplicemente bloccata dalla cultura. Questa esigenza del nuovo inizio porta il pensatore metafisico in una situazione un po' precaria, diventa una specie di donna che lavora allo sgombero delle macerie della civiltà. La maggior parte di voi è così giovane che probabilmente per voi non significa più niente il concetto della «donna delle macerie», che era molto comune nei primi anni dopo la guerra. Questo concetto possedeva una straordinaria forza simbolica. Queste cose, queste tendenze c'erano già prima di Hitler. Qui c'è una strana ambivalenza: da una parte, il pensiero critico – press'a poco quindi le idee che vi ho spiegato in questa lezione – si bollava come distruttivo e contro di esso si scatenava l'orda; ma allo stesso tempo uno monopolizzava per sé il concetto di distruzione, che si usava in senso negativo per gli altri – e qui penso di nuovo al Signor Heidegger – e si sentiva come il vero distruttore, cioè il distruttore positivo che con la demolizione di tutto ciò che era prodotto di scarto della cultura, di ciò che era pensiero alienato e reificato, avrebbe portato nell'autenticità delle cose, a ragione così amata. Ma in seguito si è poi mostrato – e questo è irrevocabile, direi – che questo tentativo di demolizione della cultura, questa forma di distruzione nel senso della speranza di guadagnare un accesso immediato all'Assoluto, dopo che è scomparso tutto ciò che è semplicemente $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ – questo pensiero ha appunto portato, da parte sua, alla barbarie e al fascismo. E qualunque cosa si possa dire per la critica della cultura – e non credo di essere sospettato di comportarmi in modo apologetico o affermativo rispetto alla cultura, cioè rispetto a ciò che essa è nella propria essenza, non nei suoi cosiddetti fenomeni di degenerazione, ma nel proprio concetto –, ma mentre la cultura è certo fallita, ed è

fallita per sua propria colpa, che si ritorce contro se stessa, la barbarie diretta, che viene prodotta dal suo fallimento, è sempre la cosa peggiore. È un paralogismo metafisico, direi, da cui vorrei proteggervi, che poiché la cultura è fallita, poiché quindi non ha mantenuto ciò che ha promesso; poiché ha privato gli uomini della libertà, dell'individualità; poiché non ha corrisposto al proprio concetto, perciò si deve buttar via e si deve immediatamente sostituire in tutta fretta con la cinica creazione di rapporti di potere. È uno degli errori più pericolosi, direi, che sono pronti nell'inconscio collettivo – e la parola errore è troppo debole e intellettualistica per questo – supporre che qualcosa, poiché non è ciò che promette, poiché non è ancora il proprio concetto, sia anche peggiore del contrario, della pura immediatezza che essa distrugge. E anche da questa riflessione vi prego di riconoscere che l'astratta separazione della civiltà dalla metafisica, che è comune, non si può accettare a partire dalle considerazioni sull'essenza dialettica della civiltà.

1 A quanto pare all'inizio della lezione mancano una o più frasi, ad ogni modo l'originale inizia così: «[...] Credo concretamente che possiate pensare [...]».

2 *Questa realtà*, leggi: «Auschwitz o la bomba atomica o appunto tutte queste cose che qui sono legate tra di loro» (*supra*, quindicesima lezione).

3 La categoria del «totalmente Altro» fu introdotta da Rudolf Otto (1869-1937), studioso delle religioni e teologo protestante di Marburg, che così definiva il numinoso, il *mysterium tremendum*, infine la divinità stessa. Sembra che nei suoi ultimi anni Horkheimer abbia accolto affermativamente questa categoria, ad ogni modo non ebbe obiezioni alla pubblicazione di un'intervista sulla teologia e la teoria critica dal titolo *La nostalgia del totalmente Altro* (cfr. M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gumnior*, Furche, Hamburg 1970 [trad. it. *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 20015]).

4 Cfr. al riguardo gli *Appunti su Kafka* di Adorno: «La teologia – se di teologia si può altrimenti parlare – di Kafka è antinomica nei confronti dello stesso Dio di cui Lessing propugna il concetto contro

l'ortodossia, il Dio dell'illuminismo. Ma questo Dio è un *deus absconditus*. Kafka diventa un accusatore della teologia dialettica in cui lo si fa erroneamente rientrare. Il Dio di questa, l'assolutamente diverso, converge con le potenze mitiche» (GS 10.1, p. 283 [trad. it. *Prismi*, Einaudi, Torino 1972, p. 278]).

5 Probabilmente è un'allusione alla metafora con cui Kleist descrive la sua conoscenza fatta «con la recente cosiddetta filosofia kantiana» (cfr. *NaS* IV.4, pp. 376 sg., nota 99).

6 Cfr. K. BARTH, *Der Römerbrief*, 1^a versione 1919, 2^a versione 1920; adesso Theologischer Verlag, Zürich 1989¹⁵ [trad. it. *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962].

7 Nell'originale c'è *Konstantin Brunn*, ma indubbiamente si intende Emil Brunner (1889-1966), professore di Teologia sistematica e pratica di Zurigo, uno dei co-fondatori della Teologia dialettica, il quale, accanto a Adorno e Horkheimer, nel 1931 fu uno dei partecipanti al cosiddetto simposio francofortese sull'«incontro» della teologia protestante col proletariato e la cultura secolare (cfr. *Das Frankfurter Gespräch*, in P. TILLICH, *Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche*, a cura di R. Albrecht e R. Tautmann, Frankfurt a. M. 1983, pp. 314 sgg.).

8 Ferdinand Ebner (1882-1931), insegnante elementare austriaco e filosofo del linguaggio, cattolico, faceva parte della cerchia della rivista «Der Brenner».

9 Friedrich Gogarten (1887-1967), teologo protestante, allievo di Ernst Troelsch. Dal 1933 fu professore a Gottinga.

10 Qui Adorno pensa soprattutto a Gogarten, che nel 1933 sull'«Unità di Vangelo e carattere nazionale» scrisse che «dobbiamo [...] sforzarci, uniti nella parola di Dio, di riconoscere nel grande avvenimento dei nostri giorni un nuovo compito che il Nostro Signore dà alla nostra Chiesa» (citato nella recensione a F. GOGARTEN, *Einheit von Evangelium und Volkstum?*, Hamburg 1933, di E. TRIER, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 3 (1934), p. 307 [quaderno 2]).

11 Si intende la dissertazione per l'abilitazione alla libera docenza di Schweppenhäuser, pubblicata solo nel 1967, e in essa in particolare il capitolo conclusivo intitolato *Postskriptum* (cfr. H. SCHWEPPENHÄUSER, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967; 2^a versione elaborata, München 1993).

12 Pubblicata dapprima nel 1902; ora in H. VON HOFMANNSTHAL, *Prosa II*, a cura di H. Steiner, Fischer, Frankfurt a. M. 1959, pp. 7 sgg.

13 Adorno parla di H. G. Adler (1910-88) e del suo libro *Theresienstadt 1941-1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft. Geschichte Soziologie Psychologie* (Mohr, Tübingen 1955). Su H. G. Adler cfr. anche GS 6, p. 360.

14 Si veda *supra*, quattordicesima lezione, nota 9. Horkheimer in una lettera del 24 maggio 1947 parla della lettura del libro *SS-Staat*, cfr. M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, a cura di A. Schmidt e G. Schmid Noerr, vol. XVII. *Briefwechsel 1941-1948*, Fischer, Frankfurt a. M. 1996, p. 814.

15 Il passo a cui si riferisce Adorno si trova nel § 28 della *Critica del giudizio* (I. KANT, *Werke in sechs Bänden*, a cura di W. Weischedel, vol. V. *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1957, pp. 348 sg.).

16 Evidentemente qui nell'originale manca una parte della frase.

17 Cfr. A. STRINDBERG, *Schwarze Fahne. Sittenschilderungen vom Jahrhundertwechsel*, trad. di E. Schering, München-Leipzig 19168, p. 254: «Se non odio il male non posso amare il bene!».

Diciassettesima lezione

27 luglio 1965

Nell'ultima lezione avevamo parlato dell'intreccio di metafisica e cultura e del fatto che, con il fallimento oggi eclatante della cultura in un senso estremamente radicale, anche la stessa metafisica sia scossa nella sua possibilità. Ma oggi vorrei aggiungere – per escludere ogni malinteso, ma anche perché lo richiede la completezza del pensiero – che, d'altra parte, il fallimento della cultura non concederebbe al pensiero una sorta di lasciapassare per uno stato di natura. E questo perché il fallimento stesso della cultura dipende, se così lo si può esprimere, dalla primitività della cultura, è fondato nel suo carattere naturale ancora persistente; nel fatto appunto che questa cultura si è aggrappata con i denti in ogni senso alla semplice autoconservazione e ai suoi derivati, in una situazione in cui l'umanità è semplicemente troppo cresciuta per attenersi a questo principio, perché non era più necessario che fosse costretta dalla miseria immediata alla coercizione di conservare se stessa e perciò alla costrizione di continuare e prolungare fino all'imprevedibile il principio del dominio della natura interna ed esterna. Dall'altra parte, il fatto è che il tentativo del pensiero di impadronirsi della metafisica, in quanto pure categorie della natura che appartengono direttamente alla coscienza, è inutile e vano perché la conoscenza non può rinnegare la propria mediatezza, quindi, in altre parole, la propria dipendenza dalla cultura in ogni senso. La stessa filosofia è un pezzo di cultura, è intrecciata con la cultura; e quando si comporta, con presunte domande originarie, come se fosse dispensata dalla cultura, allora si rende soltanto più che mai cieca riguardo alle proprie condizioni e per questo è più che mai vittima del condizionamento della cultura, in altre parole: diviene più che mai ideologia. Non c'è conoscenza che possa rinnegare le sue mediazioni; essa non può far altro che rifletterle. Le presunte esperienze originarie nonché il patrimonio, esaurito e logorato, delle categorie dell'artificiale: entrambe le cose sono necessariamente mediate e hanno in questa mediazione anche la

propria negatività. La cultura è, si potrebbe dire – finché continua a persistere in un mondo che è organizzato come il nostro e in cui ogni giorno accade ciò che sappiamo e che solo a fatica rimuoviamo, che avvenga in Sudafrica o in Vietnam –, in questo mondo la cultura, e ogni cosa nobile e sublime che abbiamo e di cui siamo felici, è solo come un coperchio sulla spazzatura. Ma la natura, finché ci illudiamo di poter partecipare ad essa e al suo stato originario indipendentemente dalla cultura, non è altro che la proiezione del desiderio della cultura, che tutto resti immutato; che tutto resti nell'antica falsità, detto in linguaggio schellinghiano, in quell'«età del mondo»¹ di cui Kafka dice che in essa non c'è stato affatto un progresso².

Credo che questa sia la cornice in cui si deve riflettere sul complesso di cui vi ho già ripetutamente parlato nelle lezioni nelle quali non partivo più dal testo aristotelico, ma vi presentavo direttamente qualche mia piccola riflessione – cioè della questione della morte. Perché è evidente che poiché la morte si erge nella cultura, nella rete della civilizzazione, come una realtà estranea che per ora non si può domare neppure con le migliori aderenze, alla quale non ci si può rivolgere come un potente; poiché, se posso dire così, la cultura non ha integrato la morte e se l'ha integrata si è resa così ridicola come è descritto per esempio nel romanzo *The Loved one [Il caro estinto]* di Evelyn Waugh³ – perciò la filosofia, espressamente o meno, per così dire, ha usato la morte come porta di accesso alla metafisica. Tra l'altro, non solo a partire da Heidegger, ma da sempre si è detto che in fondo la morte dà l'impulso al filosofare metafisico; che lo sgomento degli uomini di fronte alla morte è l'impulso per le idee che cercano di spingersi oltre il cerchio della loro esperienza. Mi sembra che in linea di principio la metafisica della morte sia impotente – non nel senso che non si debba riflettere sulla morte. Stranamente Heidegger, nel riflettere sulla morte, voleva scoraggiare⁴ la riflessione sulla morte, ed è uno dei tratti più buffi della sua filosofia il fatto che essa, da una parte, consegua il suo concetto di autenticità, e perciò il suo motore speculativo centrale, nel riflettere sulla struttura della morte, come la chiama, ma, dall'altra, s'infuria se qualcuno, come dice sprezzantemente, «si scervella»⁵ sulla morte; come se ciò che egli personalmente fa fosse qualcosa di minimamente diverso da un simile scervellarsi; sí, come se in genere ogni pensiero sulla morte,

che certamente ha qualcosa di riservato in cui il pensiero non può entrare così direttamente – come se ciò possa mai essere qualcosa di diverso da un tale scervellarsi. Vi faccio solo notare proprio questo punto per mostrarvi come il suo pensiero, persino in un punto così centrale, sia organizzato in modo così contrastante e dal privilegio e dal bisogno di dominio. Quindi ciò che mi sembra l'impotenza della metafisica della morte non è tanto quella infecondità dello scervellarsi, biasimata da Heidegger, non tanto la fede che di fronte alla morte convenga soltanto un atteggiamento di aperta disponibilità o qualcosa di simile. Del resto in Jaspers ci sono formulazioni molto simili; i due pensatori, apparentemente così opposti tra loro, si sono ben compresi nell'aver praticato una specie di eroizzazione della morte in sé. Essa è impotente perché o degenera necessariamente in una sorta di propaganda per la morte, che eleva la morte a una realtà che ha senso e per questo in fondo predispone gli uomini ad adottare, se possibile, con gioia la morte loro destinata dalle loro società e dai loro Stati, nel senso in cui il Signor Krieck⁶ a questo punto nel Terzo Reich dichiarò che solo il sacrificio «vi», intendeva gli studenti, renderà liberi; oppure – se cade questa prospettiva della metafisica della morte che giustifica la morte come senso della vita – comunque in generale le riflessioni che si tengono sulla morte sono di una natura necessariamente così universale e formale che finiscono per essere delle tautologie, come quella definizione della morte come possibilità dell'assoluto non-essere dell'Esserci, che ho citato nel *Gergo dell'autenticità*⁷, o quell'altra formulazione, meno nota, di Heidegger che a sopracciglia alzate annuncia che quando moriamo resta un cadavere⁸.

Credo che questa singolare incapacità della coscienza di fronte alla morte, questa incapacità della coscienza di strappare alla morte un presunto senso, abbia a che fare con l'assoluta chiusura di ciò di cui parliamo; ma credo che qui – se tacciamo della questione davvero molto abissale se si possa dopo tutto parlare sensatamente della morte – sia in gioco qualcos'altro che è realmente dovuto alla coscienza, e forse all'attuale stato della coscienza, quindi alla storia. Vorrei ricordarvi ancora una volta – e questa è certamente una delle tesi più valide che si possa sollevare contro il tentativo di spremere metafisica dalla morte – che certamente la natura irrompe in forma di morte nella società e nella cultura come una realtà, sicuramente fino a oggi, non integrata; che tuttavia però l'esperienza della

morte, il lato che la morte rivolge a noi vivi è assolutamente co-determinato dalla società; e che, se non la morte, comunque il morire è un fenomeno sociale e che, se qualcuno si prendesse la briga di studiare a fondo come gli uomini muoiono, in questo lato della morte rivolto a noi si troverebbero altrettante mediazioni della cultura come in tutti gli altri fenomeni. Ciò che intendo è qualcos'altro, cioè che evidentemente la coscienza degli uomini non ce la fa a sostenere l'esperienza della morte. Io esito – non so se si tratti realmente di una sorta di fatto biologico, che risale quindi alla nostra storia umana cosciente, o se si tratti di qualcosa di storico. Ad ogni modo il fatto è che, rispetto agli altri animali che conosciamo, evidentemente gli uomini sono gli unici che genericamente hanno una coscienza del fatto che debbono morire. Ma mi sembra – e il mio sospetto è che per ragioni di istituzione sociale la nostra organizzazione intellettuale di questa conoscenza non sia cresciuta – mi sembra che noi stessi, che in questo sapere, se volete, ci siamo elevati al di sopra della natura potendo riflettere in questo punto decisivo la nostra conformità alla natura, siamo d'altra parte proprio in questo punto così naturali, cioè, tanto prigionieri del nostro interesse all'autoconservazione, all'autoperpetuazione, che siamo in grado di fare questa esperienza solo in un modo stranamente astratto. Vorrei essere molto prudente: se di fatto in ogni momento teniamo ben presente che dobbiamo morire... Del resto non è una mia scoperta, ma già nel quarto libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer c'è un passo in cui egli accenna, a dire il vero con meraviglia, al fatto che gli uomini durante la loro vita siano in generale così poco disturbati dall'idea di essere mortali⁹; egli lo spiega con il velo di Maia, quindi con il *principium individuationis*; io direi piuttosto che qui c'è una sorta di antagonismo nel fatto che gli uomini stessi, per così dire, non sono all'altezza del loro spirito – del resto un antagonismo che si è continuamente e ampiamente riprodotto, se pensate al rapporto dell'organizzazione del mondo con le potenzialità di ciò di cui oggi è padrone lo spirito degli uomini. Evidentemente la nostra coscienza è semplicemente rimasta troppo debole per sostenere l'esperienza della morte; troppo debole perché è essa stessa troppo in balia di quella vita, di cui la coscienza geneticamente non è che un derivato, una sorta di energia derivata. Poiché la coscienza si crede eterna nelle sue forme, quindi nelle forme del pensiero puro, si irrigidisce di fronte a tutto ciò che le potrebbe ricordare il proprio

terreno vacillante, la propria caducità. A ciò si dovrebbe forse aggiungere ancora una riflessione – una riflessione su cui del resto proprio nel nostro tempo Ernst Bloch con molto vigore ha continuamente richiamato l'attenzione; accanto al motivo dell'utopia e molto intimamente intrecciato con esso, forse è il motivo decisivo nella metafisica blochiana: cioè che nel mondo in cui siamo nessuna vita umana, la vita di nessun singolo uomo raggiunge ciò che ognuno di noi *potrebbe* essere. Un'idea che del resto è antica, che nell'Illuminismo è stata espressa da Helvetius, ma in lui si presentava ancora carica di illusione, come se bastasse solo l'educazione per cambiare questa realtà e per elevarci, se così posso dire, alla nostra possibilità, per raggiungere un'identità tra la nostra potenza e il nostro atto – mentre invece sappiamo da molto tempo che i meccanismi che in questo ci ostacolano vanno in profondità fin dentro l'organizzazione appunto di quell'Io di cui Helvetius e gli illuministi senz'altro pensavano che si potesse cambiare nel senso di una semplice presa di coscienza e della sua perfettibilità. Io direi: solo se noi fossimo noi stessi, se quindi in una vita, cioè radicalmente nella vita di ogni singolo uomo, si realizzasse l'infinita possibilità che c'è realmente nella vita di ogni singolo uomo – e a dire il vero, potete pure chiamarmi un illuminista sorpassato, sono della più profonda convinzione che non ci sia uomo, neppure il più misero, in cui non ci sarebbe un potenziale che secondo le idee borghesi correnti può paragonarsi al potenziale del genio – dico che solo se si raggiungesse una simile condizione in cui fossimo realmente identici a ciò che non siamo e di cui nell'intimo sappiamo, se vogliamo dirla tutta, che potremmo esserlo e divenirlo, solo allora esisterebbe forse la possibilità di morire conciliati. Finché questa possibilità viene attribuita a una qualche altra condizione, è semplicemente una menzogna, ma solo allora forse saremmo padroni dell'esperienza della morte. Direi quindi che la metafisica della morte, contrariamente alla sua piega statico-ontologica, è in realtà così profondamente legata alla storia e agli strati profondi della vita storica degli uomini.

Mi sembra che la metafisica della morte, come si tratta oggi, sia piuttosto una vana consolazione per il fatto che agli uomini sia venuto meno ciò che forse a volte rendeva loro la morte sopportabile: cioè l'unità dell'esperienza. Vorrei dire infine che la problematicità delle metafisiche risorte, che forse bisogna davvero

distruggere per liberare la possibilità di riflettere su queste cose in modo diverso da quello ideologico – che tutto ciò esercita una sorta di funzione sostitutiva; e che la realtà profondamente sospetta delle metafisiche correnti e preferite consiste oggi nel fatto che, anche se ciò appare del tutto marginale e lontano, in fondo sono sempre accompagnate dal gesto: non è poi così grave. Ciò vuol dire che vogliono assicurare agli uomini delle entità che sono divenute proprio problematiche. Mi riferisco soprattutto al concetto del *tempo*. Difficilmente ci può essere un dubbio sul fatto che la coscienza umana del tempo, la possibilità in genere di un'esperienza continuativa del tempo, sia molto profondamente scossa. E mi sembra che la risposta esatta, ma se volete, a dire il vero, anche la semplice riproduzione di questa situazione sia che le metafisiche contemporanee cercano di salvare questo tempo non più accessibile all'esperienza e di rappresentare senz'altro la temporalità come il *constituens* dell'esistenza. Le metafisiche presenti evocano quindi tendenzialmente sempre ciò che non si sperimenta più. E questa è la ragione profonda e vera – che porta molto più in profondità di una cosiddetta interpretazione sociologica superficiale – per cui le metafisiche correnti simpatizzano in questo modo singolare per condizioni arcaiche, da molto tempo non più essenziali per la società, soprattutto agrarie, o per condizioni di un'economia mercantile semplice, o per condizioni di piccole città. La cosiddetta morte epica che, per esempio, vive nella dottrina di Heidegger della morte intesa come un momento necessario della «totalità dell'Esserci», che in fondo è sempre alla base di queste metafisiche della morte, questa morte epica non è più possibile perché non c'è più quella totalità dell'Esserci. A suo tempo, nella mia introduzione agli *Scritti* di Walter Benjamin¹⁰, ho cercato di esprimere che oggi una cosa come il concetto dell'opera di una vita è problematica perché da molto tempo la nostra esistenza non si svolge più secondo una legge ad essa immanente, quasi organica, ma viene determinata da tutte le potenze possibili che le negano un tale sviluppo immanente; che la fiducia in una simile totalità della vita, che come una realtà piena di senso deve poter rispondere alla morte, ha già il carattere della chimera. Ma vorrei andare oltre. Che il concetto di totalità sia una sorta di metafisica di riserva, perché cerca di congiungere l'esigenza di un essere pieno di senso o di una vita piena di senso con la realtà positivisticistica di un dato di fatto immediato nella teoria della *Gestalt*, nel frattempo è certamente

divenuto evidente. Ma vorrei fare ancora un passo oltre. È la questione cioè se quella specie di totalità epica della vita, quindi il racconto biblico secondo cui Abramo è morto vecchio e sazio di vivere, se questo ideale di una vita che si estende nel tempo, che è da raccontare, che si completa poi nella propria morte – se tutto ciò non sia sempre stato solo qualcosa di trasfigurante. Non riesco a liberarmi del sospetto che ovunque, anche nel passato, là dove sembra che esistesse una tale armonia tra una vita in sé compiuta e la morte, solo la vita di coloro ai quali si attribuisce qualcosa di simile sia stata sotto un peso così eccessivo, sia stata loro tanto alienata, come si usa dire oggi, sia stata così poco la loro propria vita che non siano arrivati neppure al punto di percepire l'eterogeneità della morte e che, per così dire, allora si siano integrati con la morte per debolezza. Sicché, quindi, con questa immagine della morte probabilmente anche rivolta all'indietro – e le catastrofi hanno sempre la forza di trascinare con sé anche il passato e il remoto –, con questa concezione della morte epica deve certamente declinare anche l'idea che ci sia stata una vita compiuta, cioè in sé piena di senso. Se uomini stanchi di vivere hanno un atteggiamento affermativo verso la morte, allora è realmente così: la morte toglie loro un peso. Il presunto rapporto positivo con la morte che qui si dimostra non ha altra ragione che quella che si impone di nuovo oggi e di cui vi parlavo: cioè che la sua vita non era affatto una vita e perciò oppose anche poca resistenza quando la sua vita stava per finire.

Nonostante tutto è strano che la morte si possa così poco incorporare, benché in considerazione della condizione continua della nostra non-identità con noi stessi ci sarebbe in fondo da aspettarsi il contrario. E mi sembra che anche la forza dell'istinto di autoconservazione – se qui si vuole parlare di un istinto; Freud lo ha approvato avendo introdotto il concetto delle pulsioni dell'Io – sia da sola del tutto insufficiente a spiegarlo. Per quanto posso osservarlo, il fatto è che proprio gli uomini che non sono così infermi e vecchi da non provare più alcuna resistenza alla morte sentono la morte come contingente, in uno strano modo come accidentale. Se oggi, rispetto a un tempo, un grandissimo numero di uomini è vittima di infortuni, mi sembra che in ciò si riveli qualcosa di strutturale anche nell'esperienza della morte: cioè che proprio nella misura in cui siamo esseri coscienti di noi stessi, e per così

dire autonomi, sentiamo la morte o già una grave malattia come una disgrazia per così dire esterna. Però c'è l'immagine contraria – vi parlo appunto di aspetti intramondani della morte che credo la riflessione sulla morte non possa scuotere, ma ai quali stranamente ci si è disinteressati fino a oggi –; d'altra parte, il fatto è che se alcuni uomini muoiono molto vecchi, questa tarda età spesso non ha affatto il carattere della felicità; a prescindere del tutto dagli acciacchi dell'età che le si associano nel senso dell'ideale epico; ma anche qui, per quanto basti la mia esperienza, c'è qualcosa di molto triste nel fatto che nello sfacelo di uomini molto vecchi, quando sono in vita, si sgretola anche la speranza nel *non confundar*, in ciò che è preservato dalla morte, perché in tali uomini, soprattutto se li si ama, ci si rende conto della caducità di ciò che noi stessi vorremmo credere la parte immortale degli uomini, tanto che in fondo non ci si può immaginare cosa debba poter restare di un essere così povero, decrepito, non più identico a sé. Quindi, uomini molto vecchi che sono realmente ridotti a nient'altro che alla loro semplice, e direbbe Hegel, astratta esistenza, proprio questi uomini che hanno resistito a lungo alla morte sono quelli che appunto per questo suscitano nel modo più intenso l'idea dell'assoluta caducità. Ma nonostante ciò in questa esperienza della morte come di un fatto accidentale ed esteriore c'è qualcosa – è un po' quello che si prova quando si è contagiati da una malattia e non si sa proprio come sia successo; l'esperienza della morte ha qualcosa di questo –, un momento che è dovuto all'autonomia dello spirito, al fatto che lo spirito si è liberato, si è reso tanto autonomo rispetto a ciò che semplicemente siamo che proprio a questo si può legare anche qualcosa di simile alla speranza che questo non possa essere il tutto.

Proprio se non ci si attiene, come insegna l'idealismo, alla tesi dell'identità di soggetto e oggetto e tutto viene ridotto al soggetto; quindi, se posso esprimerlo così, proprio se il soggetto, lo spirito, riflettendo criticamente su se stesso, non assimila a sé e non «divora» tutto ciò che esiste – proprio allora forse nasce nello spirito, che è divenuto così non-identico al mondo e il mondo non-identico a lui, anche un momento di autonomia, un piccolo momento del non-essere-inghiottito-nel-cieco-contesto; se volete quindi: una forma sommamente paradossale di speranza. E a ciò è forse dovuta la forza di resistenza, molto singolare, dell'idea di immortalità, che proprio là dove la coscienza è molto più progredita

mi sembra rivelarsi piú sostanzialmente che nelle religioni ufficiali, nelle quali già nella mia infanzia mi meravigliava quanta poca attenzione spettasse alle cose ultime alle quali, per esempio, in un libro di inni sacri protestante, erano dedicate un paio di pagine, mentre in realtà, si dovrebbe pensare, per una religione queste cose dovrebbero essere importanti e nient'altro. Ricordo qui un grandioso passo di Marcel Proust dove viene rappresentata la morte del poeta Bergotte, che era Anatole France, e dove, in una mistica speculazione veramente grandiosa da ricostruire, i libri da lui esposti vengono interpretati come se fossero allegorie del fatto che questa vita, per la sua bontà, non sia del tutto inutile¹¹. Qualcosa di simile troverete anche nell'opera poetica di Beckett che per tutti gli uomini affermativi è anatema e in cui tutto in fondo gira intorno a questa domanda, ma cosa c'è nel nulla; quindi intorno alla questione – si potrebbe quasi dire – di una topografia del nulla. Qui si tratta realmente del tentativo di pensare il nulla in modo che al contempo non sia *solo* nulla, anche se *nella* perfetta negatività¹². Ma anche questo si deve dire con estrema delicatezza e prudenza. E forse non è un caso che proprio nel passo di Proust che vi ho indicato il poeta sceglie una formulazione che s'incontra con Kafka col quale non esiste direttamente una comunanza. Nei *Piccoli commenti a Proust* nel secondo volume di *Note sulla letteratura* ho cercato di sviluppare un po' proprio questo rapporto¹³ e non ne voglio parlare adesso. Ma quanto meno gli uomini vivono realmente – o forse piú precisamente: quanto piú gli uomini si rendono conto del fatto che in fondo non hanno vissuto affatto, tanto piú improvvisamente e paurosamente, tanto piú per loro la morte si trasforma in un infortunio. È come se sentissero nella morte la loro propria reificazione: il fatto che erano sempre già morti, un'esperienza che è stata espressa nei piú diversi luoghi e che è singolarmente identica in testi tra loro contrapposti della poesia espressionistica, in Benn¹⁴ e in Trakl. Il terrore della morte oggi è essenzialmente terrore di sapere quanto i vivi le sono simili. E si potrebbe forse dire che perciò, se la vita fosse giusta, anche l'esperienza della morte cambierebbe radicalmente fin nella sua piú intima struttura.

Questa è forse la piú estrema speculazione nella quale vi posso mostrare, almeno come possibilità, la connessione tra la realtà storica e immanente e le cosiddette grandi categorie metafisiche che

cerco di spiegarvi nelle ultime lezioni. Morte e storia sono in una costellazione. Amleto fu il primo individuo del tutto cosciente di sé, che rifletteva malinconicamente su di sé, e divenne essenzialmente per sé assolutamente effimero. L'esperienza assoluta dell'individuo come del sé e l'esperienza della sua assoluta caducità, del fatto che il resto è silenzio, sono coincise. D'altra parte oggi le cose stanno piuttosto così, che poiché in fondo non c'è più l'individuo, la morte diviene qualcosa di totalmente incommensurabile, l'annientamento di ciò che è senza valore. Chi muore si accorge che è stato ingannato su tutto, e perciò la morte è così insopportabile.

Concludo con questo: vorrei farvi notare che questo aspetto, anche per il fatto che in esso si è spostato in questo strano modo l'orizzonte della morte, come appunto vi accennavo – che in esso si mostra anche, vorrei dire, la giustezza del declino dell'individuo; che appunto l'esperienza della nullità dell'individuo non solo è la debolezza dell'Io, non solo la nostra funzionalizzazione, ma allo stesso tempo essa toglie anche qualcosa dell'apparenza e della colpevolezza che da sempre sono vissute nella categoria dell'individuazione fino alla soglia di questa epoca.

1 Allusione all'omonimo scritto di Schelling (cfr. *supra*, *Appunti per la seconda lezione*, nota 5) sul quale Adorno e Horkheimer nel semestre invernale 1960-1961 tennero il loro seminario filosofico superiore.

2 Cfr. adesso F. KAFKA, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II in der Fassung der Handschriften*, a cura di J. Schillemeit, Fischer, Frankfurt a. M. 1992, p. 123: «Credere al progresso significa non credere che un progresso sia già avvenuto. Non sarebbe fede».

3 Pubblicato a Londra nel 1948.

4 Si suppone invece di *incoraggiare*.

5 Cfr. § 53 di *Essere e Tempo*: «L'essere-per-la-morte non concerne la "realizzazione" della morte; tuttavia non consiste neppure nel sostare dinanzi ad essa come semplice possibilità. Un tale atteggiamento si risolverebbe nel "pensare alla morte". Esso consisterebbe nel pensare a questa possibilità, calcolando il come e il quando della sua realizzazione. Questo scervellarsi sulla morte non la priva certamente del suo carattere di possibilità, poiché la

morte è pensata come qualcosa che verrà, ma la svuota, tentando di controllarla per mezzo di calcoli» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 19537, p. 261 [trad. it. *Essere e Tempo* (1970), Longanesi, Milano 1976, p. 318]; cfr. anche *Il gergo dell'autenticità* di Adorno in cui viene citata questa formulazione, GS 6, p. 500; trad. it. p. 91).

6 Il nazionalsocialista Ernst Krieck (1882-1947), dal 1928 professore alla Pädagogische Akademie di Francoforte sul Meno, nel 1933 divenne rettore dell'Università Johann Wolfgang Goethe. Anche Horkheimer, in un suo parere su Arnold Gehlen, si riferisce alla stessa citazione, quando equipara la teoria delle istituzioni di Gehlen alla «tesi di Krieck» «che solo il sacrificio rende liberi, solo il sacrificio per amore del sacrificio» (M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, a cura di A. Schmidt e G. Schmid Noerr, vol. XVIII. *Briefwechsel 1949-1973*, Fischer, Frankfurt a. M. 1996, p. 420). Riguardo a un passo del *Gergo dell'autenticità* appare piuttosto problematico se la citazione venga attribuita a ragione a Krieck nei cui scritti non è stata rintracciata: «Il sacrificio ci renderà liberi», scrisse un funzionario nazionalsocialista nel 1938 modificando polemicamente uno slogan socialdemocratico» (*Gergo dell'autenticità* cit., p. 92); come fonte Adorno indica in nota: «Cfr. la critica di Herbert Marcuse in “Zeitschrift für Sozialforschung”, vol. VII (1938), p. 408». La critica di Marcuse invece è rivolta a un libro di Franz Böhme (*Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig 1938); poiché alla pagina seguente comincia la critica di un libro di Krieck, è evidente un inganno della memoria sia di Horkheimer che di Adorno.

7 Cfr. GS 6, p. 505: «La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci» (trad. it. *Essere e Tempo* cit., § 50, p. 306).

8 Probabilmente Adorno ha in mente un passo del § 47 di *Essere e Tempo*: «Il non-essere-più-nel-mondo, proprio del morto, a rigor di termini, è ancora un modo di essere, nel senso dell'esser solo una semplice-presenza, una cosa corporea che si incontra nel mondo. [...] La *fine* dell'ente come Esserci rappresenta l'*inizio* di questo ente come semplice-presenza. [...] Lo stesso cadavere semplicemente-presente, considerato teoricamente, costituisce ancora un oggetto possibile di anatomia patologica, la cui considerazione scientifica

continua ad essere guidata dall'idea della vita» (*ibid.*, p. 292).

9 Cfr. il seguente passo del § 54: «Soltanto l'uomo porta girando con sé la persuasione astratta di dover morire. Ma, strano!, questo pensiero non lo angustia che ad intervalli, quando una qualsiasi occasione lo richiami alla fantasia. Ben poco può la riflessione contro la voce potente della natura. Anche nell'uomo, come nel bruto senza pensieri, ciò che predomina come stato abituale è un senso di sicurezza, suscitato dalla profonda coscienza di esser tutt'uno con la natura e col mondo. Grazie a tale sentimento, neanche l'uomo non è quasi turbato dal pensiero di una morte sicura e sempre imminente; ma tira a campare, come se la sua vita dovesse durare in eterno [...]» (A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, a cura di W. von Löhneysen, vol. I. *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, pp. 388 sg. [trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1969), Mursia, Milano 1991, p. 323]).

10 Cfr. adesso GS 11, p. 567 [trad. it. *Introduzione agli «Scritti» di Benjamin*, in *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino 1979, vol. II, pp. 243-57].

11 Cfr. M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, ed. curata e presentata da P. Clarac e A. Ferré, Gallimard, Paris 1954, vol. III, pp. 182 sg. [trad. it. *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. III. *La prigioniera*, Mondadori, Milano 1970, pp. 182 sg.]. Il passo, che Adorno interpreta anche nei suoi *Kleine Proust-Kommentaren* (GS 11, pp. 213 sgg. [trad. it. *Piccoli commenti a Proust*, in *Note per la letteratura* cit., vol. I, pp. 191-202, si vedano in particolare le pp. 201-2]), ha influenzato come nessun altro il suo pensiero sull'immortalità.

12 Cfr. nell'abbozzo del saggio su *L'innominabile* progettato da Adorno: «Il nulla è uguale a nulla? Di tutto questo si tratta in B[eckett]. Buttare via tutto assolutamente, perché la speranza è solo là dove non si trattiene nulla. La pienezza del nulla. Questa è la spiegazione del persistere sullo zero». E: «In B[eckett] le categorie positive, come la speranza, sono quelle assolutamente negative. La speranza va verso il nulla» (citato in R. TIEDEMANN, *Gegen den Trug der Frage nach dem Sinn. Eine Dokumentation zu Adornos Beckett-Lektüre*, in *Frankfurter Adorno Blätter* III, Text und Kritik, München

1994, pp. 73, 44).

¹³ Cfr. adesso GS 11, pp. 213 sgg. [trad. it. *Note per la letteratura* cit., vol. I, p. 201].

¹⁴ Il nome del poeta nominato al primo posto non è stato capito dalla segretaria; forse si può supporre anche Heym.

Diciottesima lezione

20 luglio 1965

Signore e Signori, quando un corso semestrale arriva alla sua fine, sembra essere addirittura una legge essenziale o una legge maligna che non si riesca neppure lontanamente a completare ciò che ci si era prefisso. Così è andata anche nel mio caso. Cioè: delle cose che si trovano nel manoscritto *Riflessioni sulla metafisica*, che ho posto alla base della seconda parte di questo corso¹, qui ho potuto realmente esporvi solo dei frammenti e non sono arrivato abbastanza avanti, come avevo sperato. Questo dipende in parte dalla differenza di forma tra l'espressione scritta e quella parlata. Quando si scrive si è solo tenuti a esporre la cosa il più chiaramente e il più precisamente possibile e perciò ci si può permettere anche l'estrema concentrazione nel senso di una tale chiarezza di esposizione. Quando si parla a uomini vivi, sarebbe insensato e professorale in senso negativo, se si imponesse la finzione che si possa esprimere chiaramente il pensiero stesso, ma si deve cercare alla meglio, seguendo le proprie innervazioni, di rendere la cosa chiara e distinta agli uomini con cui si parla – la qual cosa però ha di nuovo lo svantaggio che quando uomini come voi vengono da un uomo come me, quasi inevitabilmente verranno delusi, perché sulla base di ciò che scrivo si aspettano una densità del tutto diversa da quella che è effettivamente possibile in una esposizione orale. In breve, anche qui si è in un'aporia, detto in modo colto, o, detto in modo meno colto: qualunque cosa si faccia non va mai bene. Perciò oggi, nella piena coscienza di questa frammentarietà, vorrei dirvi: le cose, le riflessioni che vi ho comunicato non possono far altro, nella forma in cui ve le ho comunicate, che stimolarvi a continuare a pensarci e soprattutto a liberarvi da una serie di cliché e di idee che vi sono state imposte. Sarebbe una presunzione assai sciocca che qui appaia press'a poco un disegno completo di come sia possibile la metafisica o di che cosa sia la metafisica, o il suo contrario. E vorrei proprio chiarire che non mi può venire in mente niente di simile.

Avevo parlato diverse volte con voi del concetto di esperienza metafisica², e forse non è male che oggi nell'ultima lezione vi dica ancora qualche parola su ciò che intendo per esperienza metafisica, non riducibile a esperienze cosiddette religiose; e semplicemente perché, proprio se ci si occupa un po' dello strato della teologia che pretende di disporre di tali esperienze, e questo, detto grossolanamente, è lo strato della mistica, che pone tali esperienze primarie sopra ogni teologia codificata – si prende coscienza di una realtà sommamente singolare e, devo dire, molto sorprendente: cioè che proprio i testi mistici e le rappresentazioni di esperienze mistiche fondamentali non hanno affatto il carattere della realtà primaria e immediata, ma sono mediate in senso eminente dalla cultura. Quindi, per esempio, le relazioni reciproche e molto intricate che esistono tra la gnosi, il neoplatonismo, la cabala e poi ancora la tarda mistica cristiana – questo porta in un ambito di storicità che non deve essere inferiore a quello storico-dogmatico. E non è certo un caso in questo contesto che il *corpus* in cui sono riuniti documenti più o meno staccati della mistica ebraica, cioè la cabala, porta appunto il titolo di *Tradizione*; che quindi la pretesa, diciamo, della visione primaria, immediata è molto minore di quanto si crede; che anche qui si tratta, in una misura molto più ampia di quanto si supponga, più di τόποι della cosiddetta esperienza religiosa che di una realtà puramente soggettiva, come si suppone. Con che cosa abbia a che fare, non voglio parlarne, ciò spetterebbe veramente alla filosofia della religione. Mi accontento solo di questo accenno, che quasi ogni speculazione mistica trova il suo sostegno in cosiddetti testi sacri, che agli occhi dei pensatori mistico-metafisici divengono simbolici nel senso che dicono qualcosa di completamente diverso da ciò che in essi è detto – come, per esempio, nella famosa interpretazione del primo capitolo della *Genesi* che è data nel libro *Sohar*, in cui la storia della creazione del mondo viene interpretata come una storia del processo di creazione interna che si compie nella divinità stessa³; tra parentesi, il modello di quelle speculazioni di Schelling che nella sua tarda fase sono divenute famose col nome di filosofia positiva. Con ciò non voglio dire nulla sul contenuto di verità di tutto ciò; anche qui vorrei soltanto indicarvi almeno un problema.

Attraverso la nostra formazione filosofica e soprattutto attraverso quella scientifica, nella misura in cui questa assume il modello per

quanto latente delle scienze naturali, siamo tacitamente abituati a un'inconciliabile contrapposizione fra tradizione e conoscenza. Non è un caso che nei due filosofi che stanno all'inizio della cosiddetta filosofia moderna, in Descartes e Bacone, si trovino le più aspre invettive contro la tradizione di cui si sono liberati. È pur sempre un problema (e oggi sollevo solo questo problema) sapere se l'idea che è alla base, cioè che la tradizione, quindi ciò che non si ha di prima mano, si debba rigettare rispetto all'immediatezza della viva esperienza – se questo motivo per noi quasi ovvio sia così valido, considerando quanti elementi tradizionali, pur non consapevoli di se stessi, sono anche contenuti in tutto ciò che percepiamo come conoscenza *non* tradizionale, cioè pura e autonoma. Si potrebbe anche giungere all'idea che quel soggetto che, come una sorta di *actus purus*, deve essere padrone della conoscenza, che rappresenta implicitamente l'ideale conoscitivo di tutta la filosofia moderna – che questo soggetto, che consiste in un atto puro, sia un'astrazione alla quale non corrisponde effettivamente un soggetto conoscente; e che in verità il momento tradizionale, cioè storico, impone in modo incomparabilmente più profondo anche le conoscenze apparentemente più sicure, anzi le rende dopo tutto possibili, più di quanto in generale si ammetta. Si potrebbe pensare che quel momento sul quale ho molto insistito parlando dell'essere-mediato dell'idea si ritrova appunto in questo momento della tradizione, quindi della storia implicita che è contenuta in ogni conoscenza. Ed è probabile (comunque oggi vorrei pensarlo) che la soglia decisiva rispetto al pensiero positivistico stia nel sapere se l'idea riesca a dominare in se stessa questo indispensabile momento tradizionale, se la conoscenza lo rifletta in sé oppure semplicemente lo nasconda – il che ovviamente non vuol significare che la conoscenza si possa semplicemente abbandonare a questo momento tradizionale. Dio sa se la critica che è stata esercitata ha la sua ragione e la sua legittimità. Ma essa è al tempo stesso anche ingenua, perché pensava di potersi semplicemente spogliare di questo momento. E la verità sta forse in una specie di autoriflessione che riconosce l'indispensabilità di questo momento nella conoscenza stessa, se ne accerta e, d'altra parte, indica criticamente il suo elemento dogmatico – invece di fare *tabula rasa* da una parte o dall'altra, quindi di cadere vittima o del dogmatismo o del positivismo atemporale e perciò fittizio in se stesso. Forse capirete perché non vorrei legare il concetto di esperienza metafisica all'esperienza

religiosa, come si sostiene; soprattutto perché sembra che proprio questo tipo di esperienza che viene tramandato da grandissimi personaggi del cattolicesimo come, per esempio, Giovanni della Croce, non sia quasi più comprensibile secondo i presupposti storico-filosofici in cui oggi viviamo – sul suo contenuto di verità invece vorrei tacere.

Piuttosto su queste cose ha fornito elementi molto decisivi Marcel Proust la cui opera, proprio come riflesso di esperienze, si deve prendere particolarmente sul serio sul tema della possibilità di un'esperienza, anche dal punto di vista filosofico. Dico solo *en passant* che la separazione tra l'arte e la cosiddetta scienza, nella sfera in cui ci muoviamo, è completamente infondata e di fatto soltanto una manifestazione della divisione del lavoro; intendo l'idea che il Signor Bollnow possa parlare seriamente con noi di metafisica e Marcel Proust no – quest'idea, voglio solo menzionarla senza entrare nella sua discussione. Qui non voglio riprodurvi la teoria dell'esperienza metafisica di Proust. Voglio solo farvi notare che forse una delle manifestazioni più evidenti di ciò di cui qui si parla è il modo in cui certi nomi ce lo possono garantire. In Proust sono i nomi di Illiers e Trouville, di Cabourg e Venezia⁴. Io stesso ne ho fatto esperienza con nomi simili: quando da bambini si è in vacanza e si leggono e si sentono nomi come Monbrunn, Reuenthal, Hambrun, si ha la sensazione: se si fosse lí, in quel luogo, la cosa sarebbe lí. Questa «cosa» – che cosa sia la «cosa» è estremamente difficile dirlo; seguendo anche in questo le orme di Proust, si potrà tutt'al più dire che sia la felicità. Quando poi si è giunti in quei luoghi, la cosa non è neppure lí, *non* la si ha. Molto spesso sono villaggi pazzeschi. E se poi vi si trova aperta una porta di stalla e si sente l'odore di una mucca viva e vera e di letame e cose simili di cui è impregnata anche questa esperienza, oggi giorno già si deve essere molto grati. Ma il curioso è che, anche se la cosa non «è» lí, quindi se a Monbrunn non si trova affatto quell'appagamento che si è accumulato in questo nome, nonostante ciò non si è delusi. Se interpreto correttamente la cosa, è perché – e dovete scusarmi se in quest'ultima lezione parlo in modo un po' esagerato, quindi proprio ciò che Kant vuole proibire⁵ –, perché si è, per così dire, troppo vicini, perché si è dentro e perché si ha questa sensazione: se si è completamente dentro questi fenomeni non li si può affatto notare⁶. Molti anni fa ho scritto nei *Minima Moralia* qualcosa sulla

gratitudine e la riconoscenza, che hanno la loro dignità – e intendevo dignità non nel senso idealistico – perché la gratitudine è l'unico rapporto della coscienza con la felicità; mentre chi è felice è troppo vicino ad essa perché dopo tutto possa avere una posizione rispetto ad essa⁷. In tali momenti quindi si ha la strana sensazione di arretrare – che si conosce anche da un antico simbolo di felicità, dall'arcobaleno – piuttosto che di esserne privati. Quindi direi che la felicità – ed esiste una costellazione molto profonda tra esperienza metafisica e felicità – è il contenuto degli oggetti come qualcosa di al tempo stesso lontano da loro.

Ma indicandovi questo esempio, al contempo ci si rende conto dell'eccezionale pericolo di questa speculazione. Tra queste esperienze ho scelto molto arbitrariamente solo uno strato; un altro, e forse ancora più decisivo, è l'esperienza del *déjà vu*: devo averlo già visto una volta, che si può fare per esempio con un certo tipo di libri per bambini. In queste esperienze si cede al mondo empirico; si soggiace a tutta la fallibilità di ciò che dipende anche dalla propria psicologia, dal proprio desiderio, dalla propria nostalgia. Tutte le esperienze metafisiche – vorrei dirvi qui in forma di tesi – sono fallibili. Direi senz'altro: in tutte le esperienze per le quali è importante che le si faccia, che quindi non sono semplici copie, semplici ricostruzioni di ciò che comunque è, esiste anche la possibilità dell'errore, la possibilità che falliscano completamente. E, analogamente a ciò che vi ho accennato prima sul concetto di tradizione, forse fa anche parte degli $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\iota$, degli inganni in cui ci ha coinvolti il pensiero idealistico-scientifico, il fatto che crediamo che una conoscenza sia tanto più alta quanto meno è soggetta alla possibilità di un fallimento, dell'inganno. Potrebbe darsi che secondo questo criterio in fondo tutto ciò che interessa sia eliminato come qualcosa non degno di conoscenza; mentre in verità – sembra sempre più così – solo ciò che può essere confutato, solo ciò che può anche essere deluso, che può anche essere falso, è quell'apertura di cui vi ho parlato⁸, cioè ciò che soprattutto sarebbe importante. Nel concetto di apertura, come di ciò che non è già sussunto sotto l'identità del concetto, c'è quella possibilità dell'essere-deluso. E vorrei dire: proprio nel senso della riflessione su una possibile metafisica c'è in questo punto una singolare affinità con l'empirismo, col porre l'accento sulle fonti empiriche nelle quali c'è per lo meno questo elemento metafisico, che sono essenziali *le*

conoscenze che *non* si risolvono nel concetto – ma *accadono* a me e perciò c'è anche sempre la possibilità che *non* mi accadano, che non mi tocchino; che quindi hanno in se stesse l'elemento accidentale in cui appunto passa qualcosa di conforme al senso che, secondo la logica comune, viene proprio escluso dal concetto di accidentale. La fallibilità, direi, è la condizione della possibilità di una simile esperienza metafisica. E sembra che essa sia insita proprio nella realtà più debole e più effimera.

D'altra parte, però, nel discorso particolarmente esitante che vi ho appena proposto e del quale, come momento, come elemento, credo che il pensiero non possa fare a meno, se mai vuole essere qualcosa, vi prego anche di vedere criticamente qualcosa che sembra molto eretico nella direzione esattamente opposta. Sapete tutti che la teoria critica della società, ma soprattutto le sue volgarizzazioni nella teologia volgare modernistica di oggi si richiamano preferentemente al concetto hegeliano e marxiano di *reificazione*; e al fatto che si deve poter ritenere conoscenza o verità solo ciò che è completamente sottratto alla reificazione. Se ora prendete coscienza di questa singolare fallibilità e nel contempo inevitabile problematicità dell'esperienza metafisica di cui vi ho parlato, forse il concetto di reificazione acquista, in modo complementare, un senso diverso da quello semplicemente spregiativo – nel quale in fin dei conti, anche in Marx, c'è ancora tutto l'idealismo nella misura in cui si presuppone che anche ciò che non è Io, che non è identico, si deve poter risolvere nell'Io presente, nell'atto puro. Che non vada tutto così liscio, che non sia così facile, ne ha avuto un'idea senza alcun dubbio il tardo Hegel. E proprio i tratti di irrigidimento che ci inquietano tanto in Hegel in quanto reazionari dipendono senza dubbio anche da questa esperienza, che nel momento della completa risoluzione di ogni oggettività in ciò che si potrebbe chiamare il soggetto vivente c'è anche un elemento ingannevole, cioè l'assoluta presenza del soggetto anche in ciò che esso non è. Quando prima vi ho detto che l'esperienza mistica è una realtà problematica, che non è così pura, così intima, ma molto più oggettiva di quanto ci si aspetta secondo il suo concetto – c'è dentro anche questo.

Ciò che vi dico è apparentemente in netta contraddizione con l'idea che la conoscenza degna di essere pensata sia necessariamente una

conoscenza fallibile. E io non presumo, e per di piú non nei pochi miseri minuti che ancora abbiamo, di risolvervi questa contraddizione. Tuttavia però vorrei dire che proprio questa polarità che vi indico, quindi che, da una parte, una condizione di questa esperienza metafisica è che essa può fallire, può essere completamente falsa; ma anche, dall'altra, che essa ha bisogno di un momento oggettivo che per così dire le stia di fronte – che questi due motivi apertamente insieme costituiscono la figura dialettica, l'immagine dialettica⁹ nella quale soltanto si può forse prendere coscienza di ciò che s'intende col concetto di esperienza metafisica. Le categorie oggettive della teologia non sono solo – come appare nel giovane Hegel, nei cosiddetti scritti teologici giovanili curati da Herman Nohl¹⁰ – residui di quell'elemento positivo che in un processo di crescente identificazione dialettica si risolvono poi in soggettività, in vita, ma sono complementari alla debolezza della dialettica immanente: esse reclamano, per così dire, ciò che non cade nella dialettica e ciò che perderebbe ogni determinazione come suo semplice Altro. Quindi nell'oggettività delle categorie metafisiche non solo si rifletterebbe la società indurita, ma anche qualcosa come il momento del *primato dell'oggetto* di cui vi ho già ripetutamente parlato¹¹. E proprio questa costellazione: da una parte, quindi, quella della coscienza balenante e fallibile che vi ho indicato nel fenomeno dei nomi e, dall'altra, quel momento del primato dell'oggetto – mi sembra che tra questi due momenti regni una strana costellazione; però anche una costellazione che si scatena momentaneamente, improvvisa, piú che semplicemente contemplativa, che quindi si potrebbe prendere come una sorta di struttura categoriale di un cosiddetto dato di fatto. Se realmente ogni elemento oggettivo viene completamente volatilizzato dalla coscienza, e questo vale proprio per gli oggetti metafisici, allora il pensiero regredisce al soggettivismo dell'atto puro. In definitiva esso ipostatizza la mediazione esercitata dal soggetto stesso, come una sorta di pura immediatezza. In questo senso è forse comprensibile e non di secondaria importanza il fatto che Kant, che nella *Critica della ragion pratica* ha cercato di interpretare realmente le idee metafisiche in un compiuto essere-presente del soggetto, cioè in fondo come nient'altro che la stessa ragion pura, alla fine però quasi impercettibilmente procede a cercare appunto i correlati oggettivi di quella soggettività, che prima aveva criticamente escluso in modo così radicale. È una cosa singolare che alla fine

nella *Critica della ragion pratica* persino il concetto del sommo bene e il concetto dell'umanità in questo senso celebrano – si deve davvero dire – la loro resurrezione¹². Ma nonostante tutto ciò si dovrà dire che nel corso progressivo dell'Illuminismo l'esperienza metafisica, la possibilità dell'esperienza metafisica diviene tendenzialmente più sbiadita e saltuaria. Quando oggi si legge Proust, le testimonianze di questa esperienza metafisica che in lui hanno una così enorme importanza – benché nella sua opera siano personalmente molto più povere, molto più limitate di quello che si dovrebbe forse supporre – hanno già anche un momento di romanticismo che le espone alla critica; come se la gioia per il fatto che da qualche parte – e questo è il motivo contrario alla reificazione – ci sia dopo tutto qualcosa come la vita, induca chi ne viene a conoscenza a equiparare immediatamente queste tracce ancora presenti del vivente con il senso del vivente stesso. Perciò si dovrà osservare l'esperienza metafisica in uno strato che originariamente le era particolarmente estraneo. In fondo essa si conserva ancora soltanto negativamente. Io direi – e certamente si deve prendere in senso molto stretto; e se ne deve fare una sorta di canone per pensatori metafisici – che la forma in cui l'esperienza metafisica ha realmente ancora qualcosa che si impone, che costringe, che non si rende sospetto come un desiderio romantico, come una sfera di desideri romantici – è l'esperienza del «questo è tutto?»; quell'esperienza che forse, se posso parlare un po' come un esistenzialista, nelle «situazioni» che sopportiamo è la più simile alla situazione dell'attendere invano. La negatività della situazione della vana attesa: questa è forse la forma in cui l'esperienza metafisica è per noi fortissima. Mi si è indelebilmente impresso nella mente il fatto che Alban Berg, il mio maestro di composizione, mi abbia detto diverse volte che in fondo considerava come la parte decisiva della propria opera, l'elemento per lui più caro e importante in essa, i ritmi in cui aveva espresso delle situazioni dell'attesa vana. Egli ha quindi sentito queste cose così profondamente da arrivare fino alle soglie della coscienza, sebbene questo non sia richiesto in un artista. Ma persino questo è incerto, poiché là dove non c'è più vita, dove l'immediatezza è realmente tolta come nel mondo in cui esistiamo, è appunto doppiamente forte la tentazione di confondere i residui di vita, o addirittura la negazione della situazione vigente, con l'Assoluto.

Se volete, qui arriviamo alla distinzione decisiva delle riflessioni che vi ho esposto rispetto alla filosofia hegeliana alla quale pure queste riflessioni debbono moltissimo – cioè questa: che nella filosofia hegeliana c'è un momento in cui anch'essa, che ha fatto del principio della negazione determinata il suo nervo vitale, si trasforma in affermazione e perciò in ideologia: cioè la fede che la negazione, se è spinta abbastanza avanti e riflette su se stessa, sia la stessa cosa della posizione. Signore e Signori, la dottrina della negazione positiva è precisamente e strettamente il punto in cui non segue Hegel – ci sono ancora altri punti, ma se proprio parliamo di queste cose, questo è il punto da indicare. Si potrebbe facilmente pensare di esprimerlo, se si sente la condizione presente davvero come una condizione così negativa, come la sentiamo tutti noi e come solo io, come una sorta di capro espiatorio, l'ho presa su di me – questa è l'unica differenza che in ciò mi separa da altri uomini –, allora si potrebbe pensare: *negando* questa realtà negativa, in ciò è già decisa la posizione; e questa è una tentazione molto grande. E se vi ho detto che la forma della negazione determinata è la forma in cui se mai oggi sopravvive l'esperienza metafisica, allora io stesso mi sono mosso almeno in questa direzione. Ma neppure questo passaggio è stringente: poiché, se dicessi che la negazione della negazione è il positivo, questo racchiuderebbe in sé appunto una tesi di filosofia dell'identità; quest'idea si potrebbe compiere solo se già supponessi l'unità di soggetto e oggetto che deve apparire poi alla fine. Ma se prendete sul serio l'idea che vi ho detto prima oggi, cioè che il contenuto di verità delle idee è insito nella possibilità del loro essere-false, nella possibilità del loro fallimento, allora vedrete che *questa* idea è messa fuori combattimento con quell'altra, che solo se ho negato la negazione ho già la realtà positiva. Allora ¹³ si sarebbe di nuovo già in una sfera di sicurezza falsa, ingannevole, direi mitica, in cui nulla può fallire e in cui appunto perciò forse tutto quello che si dice è senz'altro perso e va più che mai perso. Per il pensiero quindi non c'è altra possibilità che fare ciò che proibisce il proverbio delle miniere: cioè che come un minatore senza luce, quindi senza essere padrone del positivo mediante il concetto superiore di negazione della negazione, ci si fa strada attraverso il buio e ci si immerge nel buio appunto solo come si può. Perché una cosa è certamente vera: vi ho detto che dove non c'è più vita, è molto grande la tentazione di confondere i suoi residui con l'Assoluto, con il senso risplendente – e non vorrei

riprendere neanche questa affermazione. Ma non si può sentire come vivo nulla che non prometta al contempo una realtà che trascende la vita. Questo trascendente quindi è e al tempo stesso *non* è – e molto difficilmente si può pensare, forse non lo si può affatto, oltre questa contraddizione¹⁴.

Signore e Signori, dicendovi questo, ho per lo meno la sensazione di aver raggiunto un punto in cui l'insufficienza delle mie riflessioni converge con l'impossibilità di pensare ciò che si deve pensare. E in fondo non vorrei altro che avervi trasmesso per lo meno un'idea di questa convergenza.

¹ Si veda *supra*, prima lezione, nota 1. Il 29 luglio 1965, quando Adorno tenne l'ultima delle lezioni sulla metafisica, le *Meditazioni sulla metafisica* si trovavano nella prima versione manoscritta che egli aveva cominciato a dettare il 3 maggio 1965. Avevano ancora il titolo *Sulla metafisica*, ma dalla seconda versione, che si può datare al 18 maggio 1965, si chiamarono *Meditazioni sulla metafisica*. Adorno nei suoi appunti parla anche di *Tesi metafisiche*, ma non è documentabile il titolo *Riflessioni sulla metafisica*.

² Si veda *supra*, *Appunti per la terza lezione*, tredicesima e quattordicesima lezione.

³ Adorno conosceva le speculazioni sul *Sohar* grazie a Scholem; cfr. la sua traduzione del primo capitolo e soprattutto l'introduzione alla traduzione (*Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar von G[ershom] Scholem*, Schocken, Berlin 1935). Cfr. anche la lettera di Adorno a Scholem del 19 aprile 1939 (TH. W. ADORNO, *Um Benjamins Werk. Briefe an Gershom Scholem 1939-1955*, in *Frankfurter Adorno Blätter* V, Text und Kritik, München 1998).

⁴ Poiché nell'originale si trovano solo dei puntini sospensivi, si sono dovuti supporre questi nomi di luoghi proustiani.

⁵ Adorno pensa a un passo che si trova nel capitolo delle anfibolie della *Critica della ragion pura*: «La critica di questo intelletto puro non permette [...] di divagare in mondi intelligibili, anzi neppure nel concetto di essi» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, p. 305 [A 289, B 345] [trad. it. *Critica della ragion pura* (1909/1910), Laterza, Bari

2000, p. 229]). Cfr. anche NaS IV.4, p. 17 *passim*.

6 Sulla costellazione di felicità e nomi di luoghi in Adorno cfr. anche GS 6, p. 366 [trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. 335-36] e NaS I.1, p. 279, nota 1.

7 Cfr. GS 4, p. 126 [trad. it. *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1979, p. 127].

8 Cfr. la nona lezione.

9 Adorno ha ripreso il concetto dell'immagine dialettica da Benjamin, ma nella propria teoria lo ha trasformato in modo caratteristico; cfr. sull'uso che Adorno fa di questo concetto anche R. TIEDEMANN, *Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie der Erkenntnis*, in *Frankfurter Adorno Blätter* II, Text und Kritik, München 1993, pp. 103 sgg.

10 Cfr. F. W. G. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, dai manoscritti a cura di H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907 [trad. it. *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972].

11 Non in questo corso, ad ogni modo nella forma in cui è stato trasmesso; cfr. pure GS 6, pp. 184 sgg. [trad. it. *Dialettica negativa* cit., pp. 165 sgg.], e GS 10.2, pp. 741 sgg. [trad. it. *Parole chiave*, Sugar, Milano 1975, pp. 217 sgg.].

12 Cfr. su questa connessione anche il corso di Adorno Kants “*Kritik der reinen Vernunft*”, NaS IV.10, pp. 118 sgg. nonché pp. 262 sg.

13 Leggi: con l'idea della negazione della negazione come posizione acquisita.

14 Alla fine dell'ultima lezione del seminario Adorno arrivò alla pagina 20 dei suoi appunti (cfr. Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10806) e quindi quasi alla fine della quarta delle *Meditazioni sulla metafisica* (cfr. GS 6, p. 368 [trad. it. *Dialettica negativa* cit., p. 339]). Ma gli appunti per il corso vanno ancora un po' più avanti, comprendono anche un terzo della quinta «meditazione» (cfr. *ibid.*, pp. 369 sg. [trad. it. pp. 339 sgg.]); poiché evidentemente Adorno aveva l'intenzione di proseguire il corso anche fino a quel punto,

vogliamo qui pubblicare gli appunti rimanenti – a dire il vero, in parte già trattati da Adorno, non seguendo l'ordine, alla fine del seminario – come sono stati annotati (gli appunti sottolineati sono evidentemente inserti successivi rispetto al testo principale):

«La disperazione per ciò che è si estende alle idee trascendentali.

Il paradosso si trasforma in bestemmia (tendenzialmente già nella posizione di Kierkegaard sulla povertà).

In Kant le idee metafisiche – irriscattabili – non dovevano per lo meno collidere con la ragione; oggi assurdo. NB. Il loro antropocentrismo e la cosmologia. Doppio senso della svolta copernicana.

Il destino delle idee metafisiche erroneamente elevato a un metaphysikum.

Il trucco per cui la disperazione garantirebbe l'esistenza di chi sente una disperata mancanza. Le religiose grida di gioia sopra la disperazione. Alleluia!

Come i mezzi sostituiscono socialmente i fini così il bisogno sostituisce metafisicamente ciò che manca.

Il contenuto di verità dell'assente diventa indifferente; lo si sostiene perché sarebbe bene per gli uomini, in quanto riscalda il cuore. Curiosa conversione contro la situazione dell'epicureismo; anche questo è soggetto a una dialettica storica.

La metafisica diventa pragmatismo.

La verità della negazione non può essere carpita come posizione.

La vera critica a Hegel: è falso che la negazione della negazione sia la posizione (proiezione della logica consequenziale sull'Assoluto. Risoluzione del non-identico nell'identità).

La domanda sul «senso della vita».

L'associazione per cui esso sarebbe ciò che chi domanda dà alla vita.

Ma il senso dovrebbe essere oggettivamente al di là di ogni fare;

altrimenti sarebbe ottenuto con l'inganno, sarebbe un semplice raddoppiamento.

Ogni metafisica va verso una realtà oggettiva.

I soggetti imprigionati nella loro costituzione; metafisica significa riflettere fino a che punto essi sono in grado di guardare fuori dalla prigione del loro sé.

Ogni altra domanda sul senso è pubblicità per il mondo.

I nazisti: il mondo ha un senso. L'elemento terroristico in questa affermazione.

Il fatto che l'idealismo scende alla domanda sul senso condanna retroattivamente l'idealismo: in esso c'era già il falso del riflesso.

Il riflesso è il fenomeno primitivo dell'ideologia.

Il totale della domanda sul senso come incantesimo.

Se il suicida chiede quale sia il senso della vita, il soccorritore perplesso non glie lo potrà dire.

Se ci prova, bisogna convincerlo che si tratta solo di un "bla-bla".

Una vita che avesse senso non se lo chiederebbe. Il senso fugge davanti alla domanda.

Altrettanto falso però il nichilismo astratto.

Alla domanda: ma tu perché vivi, non saprebbe rispondere.

L'andare verso il tutto, calcolare il profitto netto della vita è appunto la morte, che il calcolo vuole sfuggire.

Se c'è senso, è nell'apertura, non nella chiusura in sé.

La tesi secondo cui la vita non ha senso, come tesi positiva, è altrettanto falsa di quella contraria; è vera soltanto come colpo alla frase affermativa.

La stretta affinità di Schopenhauer con gli idealisti tedeschi.

Riaccendersi delle religioni naturali: la cieca volontà come demone.

Il vero del monoteismo contro l'irrazionalismo schopenhaueriano.

Regressione alla fase in cui il genio non si era ancora svegliato in mezzo al silenzio.

Negazione della libertà; perciò così povera la scappatoia nel 4° libro [de «Il mondo come volontà e rappresentazione»].

Determinismo totale non meno mitico del totale della logica hegeliana.

Il totum è il totem» (Theodor W. Adorno Archiv, Vo 10806-10808).

Indice dei nomi

- Adler, Hans Günther
- Adorno, Theodor Wiesengrund
- Agostino di Ippona, santo e dottore della Chiesa
- Albrecht, Renate
- Alessandro Magno
- Améry, Jean
- Anassagora
- Anassimandro
- Andronico di Rodi
- Angelus Silesius (Johann Scheffler)
- Anselmo di Canterbury
- Antistene
- Arendt, Hannah
- Aristotele

- Bachofen, Johann Jakob
- Bacone, Francesco
- Barth, Karl
- Beck, Maximilian
- Beckett, Samuel
- Benjamin, Walter
- Benn, Gottfried
- Berg, Alban
- Berkeley, George
- Birus, Hendrik
- Bloch, Ernst
- Blumenstock, Konrad
- Böhm, Franz
- Bollnow, Otto Friedrich
- Bolzano, Bernard
- Bradley, Francis Herbert
- Brecht, Bertolt
- Brentano, Franz
- Brunner, Emil

- Buber, Martin
- Churchill, sir Winston
- Clarac, Pierre
- Colli, Giorgio
- Comte, Auguste
- Cornelius, Hans
- Couton, Georges
- Curtius, Ludwig
- Democrito
- Derrida, Jacques
- Descartes, René
- Diels, Hermann
- Ebner, Ferdinand
- Empedocle
- Eraclito
- Esiodo
- Fechner, Gustav Theodor
- Ferré, André
- Feuerbach, Ludwig
- France, Anatole
- Freud, Sigmund
- Gehlen, Arnold
- Giovanni della Croce
- Giustiniano
- Goebel, Eckart
- Goethe, Johann Wolfgang
- Gogarten, Friedrich
- Gohlke, Paul
- Haag, Karl Heinz
- Habermas, Jürgen
- Hartmann, Eduard von
- Hauser, Arnold
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
- Heidegger, Martin
- Heimsoeth, Heinz

- Helvetius
 - Heym, Georg
 - Hitler, Adolf
 - Hofmannsthal, Hugo von
 - Horkheimer, Max
 - Humboldt, Wilhelm von
 - Hume, David
 - Husserl, Edmund
-
- Jacobi, Friedrich Heinrich
 - Jaspers, Karl
 - Joël, Karl
 - Jonas, Hans
-
- Kafka, Franz
 - Kant, Immanuel
 - Kleist, Heinrich von
 - Kogon, Eugen
 - Köhler, Wolfgang
 - Koyré, Alexandre
 - Kranz, Walther
 - Kraus, Karl
 - Krieck, Ernst
 - Kroner, Richard
-
- Leibniz, Gottlieb Wilhelm
 - Lessing, Gotthold Ephraim
 - Leucippo
 - Lincoln, Abraham
 - Lippe, Rudolf zur
 - Locke, John
 - Löhneysen, Wolfgang von
 - Lotze, Hermann
-
- Mach, Ernst
 - Marcione
 - Marcuse, Herbert
 - Marks, Gerhard
 - Marx, Karl
 - Mehlis, Georg
 - Michel, Karl Markus

- Moldenhauer, Eva
 - Molière, Jean-Baptiste Poquelin, *detto*
 - Montinari, Mazzino
 - Mure, George Reginald Gilchrist
-
- Newton, sir Isaac
 - Nietzsche, Friedrich
 - Nohl, Herman
-
- Otto, Rudolf
 - Ovidio, Publio Nasone
-
- Parmenide
 - Platone
 - Proclo
 - Proust, Marcel
-
- Riccio, Franco
 - Riese, Adam
 - Rolfes, Eugen von
-
- Saint-Simon, Claude Henri de
 - Sartre, Jean-Paul
 - Scheler, Max
 - Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
 - Schering, Emil
 - Schillemeit, Jost
 - Schmid Noerr, Gunzelin
 - Schmidt, Alfred
 - Scholem, Gershom
 - Schopenhauer, Arthur
 - Schröter, Manfred
 - Schwarz, Eduard
 - Schweppenhäuser, Hermann
 - Scoto, Giovanni Duns, *detto*
 - Socrate
 - Spengler, Oswald
 - Spinoza, Baruch
 - Stalin, Josif Vissarionovič Djugašvili, *detto*
 - Steiner, Herbert
 - Strindberg, August

- Ströker, Elisabeth
- Talete
- Tautmann, René
- Tiedemann, Rolf
- Tillich, Paul
- Tommaso d'Aquino, santo e dottore della Chiesa
- Trakl, Georg
- Trier, Erich
- Troelsch, Ernst
- Valentino
- Voltaire, *pseudonimo di François-Marie Arouet*
- Waugh, Evelyn
- Weber, Alfred
- Weischedel, Wilhelm
- Wiese, Leopold von
- Wiggershaus, Rolf
- Wolff, Christian
- Zeller, Eduard

Il libro

Questo libro, che raccoglie le lezioni di Adorno all'Università di Francoforte nel semestre estivo del 1965, si connette strettamente alla sua opera maggiore, la *Dialettica negativa*, pubblicata nel 1966. L'ultima parte del corso ripercorre infatti, nella forma chiara e colloquiale che caratterizza l'esposizione didattica adorniana, i temi che saranno svolti, a un livello di maggiore complessità stilistica ed espressiva, in quella parte della *Dialettica* che s'intitola *Meditazioni sulla metafisica*. Nel corso sulla metafisica Adorno affronta le questioni ultime alle quali la filosofia non può sottrarsi: la difficoltà di pensare dopo Auschwitz, il modo in cui questo evento trasforma l'interrogazione sul senso e rende obsoleta ogni filosofia affermativa, le domande radicali sulla morte e sulla finitezza del singolo, la natura paradossale della trascendenza, che non si lascia né affermare né negare. Nelle lezioni qui pubblicate, però, emerge anche un altro aspetto della riflessione adorniana, sconosciuto e sorprendente: il confronto diretto e puntuale con il pensiero di Aristotele, inteso come l'originario momento fondativo della tradizione metafisica dell'Occidente. Nell'interpretazione dei concetti cardine della metafisica aristotelica (universale e particolare, forma e materia, potenza e atto, movimento e motore immobile) emerge con straordinaria limpidezza l'acume critico del pensatore francofortese, che lo colloca a pieno titolo tra i grandi maestri del Novecento.

L'autore

Theodor W. Adorno (1903-69) è stato uno dei maestri della Scuola di Francoforte. Tra le sue opere pubblicate presso Einaudi ricordiamo: *Minima moralia* (1954, 2003), *Filosofia della musica moderna* (1959, 2002), *Dialettica dell'illuminismo* (in collaborazione con M. Horkheimer, ultima edizione 2010), *Introduzione alla sociologia della musica* (1971), *Terminologia filosofica* (1975), *Beethoven* (2001), *Immagini dialettiche* (2003), *Dialettica negativa* (2004). Nel 2005 Einaudi ha inoltre pubblicato *Mahler*, nel 2008 *Wagner*, nel 2009 *Teoria estetica*, nel 2010 *Stelle su misura* e nel 2012 *Note per la letteratura*.

- Dello stesso autore

- Dialettica dell'illuminismo
- Beethoven
- Introduzione alla sociologia della musica
- Filosofia della musica moderna
- Immagini dialettiche
- Dialettica negativa
- La scuola di Francoforte (con Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock)
- Minima moralia
- Mahler
- Terminologia filosofica
- Wagner
- Teoria estetica
- Dialettica dell'illuminismo (con Max Horkheimer)
- Stelle su misura
- Note per la letteratura

Titolo originale *Metaphysik. Begriff und Probleme*

© 1998 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

© 2006 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Luigi Garzone

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile.

Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858409992